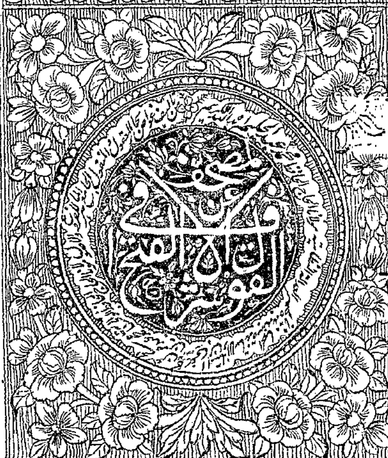
فاقرءوا ما تيسر من القرآن

بعون عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة



بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام علي بخش خان لكهنو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرّف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما قوانا على حفظ القرآن و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على من هو سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الانصاري
الايوبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدر آباد من مملكة الدكن لقاها الله عن البدع والفتن
رأيت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
وبعضهم يشتغلون المصحف بين يديهم ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه ياخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين لتعلمهم والآخذين باخذ فتحهم
فنازعني في ذلك منازع وراجعني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية
في هذا الباب فصرفت عنان القلم وسميتها **بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف** والمرجو من الله تعالى
اسأل ان يقبلها ويجعلها خيرا جاريا وللناس رشدا واساريا **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
والتعلم من الخارج يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ
بفتحه تفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح ولو كان
مرة واحدة لان الكلام مفسد قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه تفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

وَاَمَّا صلوة المستفتح فلوجود التعلم كذا في النهاية وقد شمل هذه المسائل قول النسفي في الكنز في ذكر مفسدات الصلاة وفتحه على غير امامه قال في النهر الفائق هو شامل لفتح المقتدي على مثله وعلى المنفرد وعلى غير المصلي وعلى امام آخر ولفتح الامام والمنفرد على اي شخص كان ان اراد التعليم دون التلاوة انتهى ومنها ما اذا سمع المؤتم ممن ليس معه في الصلوة سواء كان مصليا صلوة اخرى او غير مصل مطلقا ففتحه على امامه تبطل صلوة الكل لوجود التلقين من الخارج ذكره الزاهدي في القنية عن الظهير المرغيناني عن عبد الله الصفار ونقله في البحر الرائق عنه وجزم به في الدر المختار وغيره واقره في النهر الفائق وقال في رد المحتار حاشية الدر المختار وجهه ان المؤتم لما تلقن من الخارج بطلت صلوته فاذا فتح به على امامه واخذ منه بطلت صلوته انتهى ومنها ما اذا قرء المصلي من المصحف فيفسد صلوته عند ابي حنيفة سواء كان القاري مقتديا او اماما فتقييده بالامام كما وقع في الهداية اتفاقي صرح به في غاية البيان وقال ابو يوسف ومحمد رح لا تفسد الصلوة الا انه يكره وقال الشافعي لا يفسد ولا يكره لهما ما روي ان ذكوان مولى عائشة رض يؤمها في رمضان كان يقرء من المصحف ولان القراءة عبادة انضمت الى عبادة وهي النظر في المصحف فلا توجب الفساد وانما يكره هذا الفعل للتشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون كذلك والشافعي يقول لا يكره لانه لو كره هذا الصنع بسبب انه صنع اهل الكتاب يوجب ان يكره القراءة على ظهر القلب لان منهم من يقرء كذا ويجب ان يكره الاكل والشرب وجميع الافعال المشتركة بيننا وبينهم ولم يقل به احد والجواب من قبلهما عنه انا لا نقول بكراهة التشبه مطلقا بل التشبه فيما المنامنه بد كما يكره للانسان ان يصلي ساولا ثوبه لانه صنع اهل الكتاب ولنا منه بد وللمشائخ في ذكر وجه قول ابي حنيفة قولان احدهما انه يلزم من القراءة عن المصحف حمله وتقليب اوراقه وهو عمل كثير فيفسد به الصلوة فان قلت هذا التعليل وجها للفساد الا ترى الى ما رواه ابو داؤد في سننه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يصلي وامامة بنت ابي العاص على عاتقه فكان يضعها اذا سجد ويحملها اذا قام وهذا الفعل اكثر من التقليب وحمل المصحف قلت اجابوا عن هذا الحديث بوجوه الاول انه منسوخ والثاني انه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الثالث ان هذا كان في النافلة ومثله لا يجوز في الفرض ذكره ابو عمرو وفي التمهيد عن اشهب بن مالك الرابع انه كان للضرورة ومثله يجوز للضرورة كذا قال العيني في شرح صحيح البخاري والهداية وثانيهما ان القراءة من المصحف تلقن من الخارج وهو مفسد للصلوة والفرق بين الوجهين انه على الاول يفترق الحكم في المصحف المحمول والموضوع فيفسد الصلوة لو كان محمولا ولا يفسد لو كان موضوعا لعدم علته وهو الحمل والتقليب فان قلت انما يدل هذا التعليل على الافتراق اذا كان عدم العلة يوجب عدم الحكم وقد عرف في الاصول ان انتفاء العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم المعين بعلل شتى فيجب اثباته عند وجود علة الفساد غيرها قلت التعرض في هذا التعليل بحمل المصحف والتقليب اشارة الى ان نفس التلقن غير مفسد والا لم يكن لهذا التطويل فائدة فيقتضي الافتراق بحكم هذه الاشارة كذا قيل واما على التعليل الثاني فلا يفترقان فيفسد الصلوة بمجرد الاخذ من المصحف وان كان موضوعا وقد صحح النسفي في الكافي الثاني وقال الصحيح انه تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي وجزم به الزيلعي وعلله بتفريع انه لو لم يكن قادرا على القراءة الا من المصحف فصلى بغير قراءة ذكر الفضلي انها تجزيه وهو منقول عن الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا
لم يقدر على ان يقرء من ظهر قلبه امكنه ان يقرء من المصحف وهو موضوع وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة
الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فيجب ان لا تدرة له على القراءة بمكان ما تيا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف انتهى فعلم
من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن
من غيره فان **قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي بعد قعوده قدر التشهد سورة بطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض لم يوجد وتم عندهما لانهما لا يقولان بفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان
ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن وح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في
شرح القدوري ايضا **وقد يستدل** لقول ابي حنيفة بما روى ابو داود عن ابن عباس رض قال نهانا امير المؤمنين ان نؤم
الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة احتجنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرء من المصحف ولا يمكن ان يقرء عن ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما اجيزت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما
لا يسلمان هذه المسئلة وانما هذا لبعض المشائخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فما قيل ان ذكوان
ان صح محمول على انه كان مراجعة قبل الصلوة قال الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ما تدل عليه انه كان يفعله في كل شفع مما يحفظه
ليقرء في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرء من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكرنا من ان القراءة من
المصحف مكروهة والظن بعائشة رضه انها كانت ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى اذا
عرفت هذا كله فاقول لو اخذ المقتدي من المصحف وفتح على امامه يفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله
المقتدي مع تقليب اوراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلب اوراقه وان كان بادي النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني
لعدم العمل الكثير وهو الذي اوقعهم في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجيب السائلين هو
فساد صلوة الكل لو اخذه امامه وان لم ياخذه فيفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** انه فتح
آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني
وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير
والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمع الموتم ممن ليس معه في الصلوة
فتح على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي
القراءة مستندا بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي
القراءة وانما يكون في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة عنها للموتم واما الفتح فهو مرخص فيها من الشارع وصححه في الهداية وتبعه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

واختاره جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول لو افتتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الفتح يتضمن القرأة لا محالة وقد مران قراءة المصلي من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ الموتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد كما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت انه يفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي فيما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم اره صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد **وينبغي** ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا يفسد الصلوة بقرأته على المصحف **ويخطر بقلبي** انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان بالفساد في صورة القراءة لان القرأة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد وههنا كون هذا الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك اقول** لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرء في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا يسمع خلفه ويفتحه عن ظهر القلب فعليه ان يترك القرأة ويقرء السور الصغار من المفصل لاداء التراويح لان المفسدة التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد من ترك قرأة القرآن من اتلي بليتين يختار اهونهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين ۝

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد درين حزو زمان رساله مختصر دربيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان حفاظ در عدم موجود بودن حافظ ديكر سامع آن بعض جا ها احتياج بدان مى افتاد وامام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد وفساد ونقصان در صلوة مى افتد پس بنابر تحقيق مسئله آن اين رساله مؤلفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعي الاجل حاوى انواع علوم عقلى ونقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريفين مولوى محمد عبد الحى صانه الله عن شر الغى وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كتره محمد علي خان در مطبع علوى باهتمام عاصى محمد علي بخش خان ابن مير محمد خان مبرور در سنه ١٢٨٦ ہجرى حليه طبع پوشيد فقط



واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد

أمن تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة

[illegible]

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الباري المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي ... علي بخش خان ... وقد انطبع باهتمام محمد بخش ... في لكهنؤ

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستجمع لكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف واصلي واسلم على حبيبك احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي مولدا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل بما خطر في خاطره من دون ان يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه رسالة مسلكه مسلك السداد وتثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان هل هو سنة كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب فههنا **مقامات المقام الاول** هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به فقد قال ابو بكر المالكي قول اصحابنا انه جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد حكى النووي في شرح صحيح مسلم الاجماع على عدم وجوبه اما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم افترقوا فيه على فرق فذهب القدوري في مختصره الى استحبابه حيث قال مستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال المرغيناني** في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة انتهى ومثله **قال** صاحب المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد في اول الكتاب بالمستحب حيث قال ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب رأسه بالمسح ويرتب الوضوء فسماها مستحبة مع انها سنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه النافع ثم قال في الكتاب مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشر الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فان كان منذورا فواجب وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق انه ينقسم الى ثلاثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة في العشر الاواخر من رمضان ومستحب في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والعلائي الحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل الاستحباب في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر مقتضي ولهذا لم يصرح

لا القول واحد وهو الاصح **المقام الثاني** هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من المرغيناني والعيني والزيلعي
تصحيح انه سنة موكدة وبه صرحوا لما علمنا ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه رواه الشيخان فان قلت المواظبة
دليل الوجوب **قلت** هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية ولم
انكاره صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم
يعتكف الخلفاء الاربعة **قلت** انما تركه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك رح لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم ولا احد من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان
ليله ونهاره سواء قال السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري قلت ونحامد ان يقال مع اشتغالهم بالسياسة العمل
في اضعفهم ينشق عليهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهى **قلت** ما يخطر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة
لكنه سنة بكفاية على ما يجي فترك الخلفاء رضي الله عنهم لا يقدح في شي لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعد
انتقاله في بيوتهن لما اخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه و
على آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى فكفى اعتكافهن
رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم **قلت** ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة
الا القدوري في مختصره حيث قال انه يستحب قد عرفت ما له وما عليه اطلاق النسفي في الكنز السنة حيث قال سن لبث
في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة لانه رد هو القول بالاستحباب في المنافع كما قد
نقلته سابقا **ثم رأيت** في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمة الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم
الخلفاء الراشدون فللاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبرئيل القرآن
انت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الامة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا العيب واحدا من الصحابة على ترك
الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل ينبغي في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه
مختصا به فبفعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى **قلت** هذا التحقيق كما ترى
عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت **المقام الثالث** هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه
سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك
على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة ابراهيم الحلبي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه
الحصكفي وغيره **قلت** ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين **ثم رأيت** انه قال القهستاني في شرح مختصر الوقاية
عند تقسيم السنن وقد يقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف
ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه لم يعين الراجح بحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

ط: يعني انه سنة موكدة كفاية لا وجه للقول بالاختصاص وقد عرفت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية لعمدة الرعاية فليطالع بيننا فانا لا نذكره بتحقيق المهمات ١٢ منه دام فيوضه

ثم رايت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته لتانيق الانوار على الدر المختار والعجب انه سكت عليه **المقام الرابع** الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق بل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كما في اقامة التراويح بجماعة فظاهر عبارا تهم تقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر بعد ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى وهكذا في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** بل هو سنة موكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الياس زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي عليه مدار الحق يقتضي انه سنة موكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة الهداد اكبر نور في حاشية الهداية لاشك ان الاعتكاف في نفسه الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** ان السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رايت** في حاشية الهداية لمجد نغوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روي الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** ولقائل ان يقول انه لو طلب لصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالتعيين يودي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهن لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة هو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض يحصل المقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى القول بانه سنة على جهة الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية ولا يحصل الحرج وما اورده من النظر فعنه نظر اذ المقصود من الاعتكاف هو احقوق المساجد وذلك يحصل بالبعض كما ان المقصود من صلاة الجنازة اداء حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكلام منهم فليتدبر **فقد ثبت** من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب ويجب بالنذر وغيره او هو سنة موكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر مستوعبا دون غيره من الازمنة **قلت** السر فيه فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلافات كثيرة على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** هذا آخر ما تيسر لي في هذا المطلب المنيف ولم يسبقني احد في تنقيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤ ھ

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

احمد الله الذى نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار فى شرح المنار وحاشيته المسماة



بتصحيح كاشف الاستار صاحب الافكار والانظار المولوى سيد محمد معشوق على سلمه الله الغفار

فى المطبع اليوسفى لمحمد على بخش فخر اهل المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام مبرهنة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي جرى بزهره الرسوم الى يوم الدين وآله الاطهار بالآيات المبين مرتفع درجاتهم في اعلى عليين بحبهم الفلاح لليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين والتابعين وتابعيهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار من اجل كتب الاصول متينا عبارة واشملها كتابا ودرايته لمن يشتغل بها احدا من الشراح الذين سبقونا بالزمان فلم يعصموا عن الخطاء والنسيان فان بعض الشروح مختصر يخل فهم المطالب لبعضها مطولا مملة في ادراك المارب فربما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب لا ذكر لما يسد منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فاذا انا حللت البلدة المنورة والبلدة المكرمة نقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الطلاب المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مأمولهم وانجاح مسؤولهم على حسب ما كان حضر لي في الحال من غير توجه الى تطويل المقال سميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية المسؤول منه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف رحمه الله تعالى متيمنا بالتسمية الحمد لله الذي هدانا الى الطريق المستقيم تحقيق قوله الرشيد

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي
اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر انا
رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن تحمل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل احد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب
اليمين والشمال او هو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم له على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل
هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضي عنه الله تعالى والخلق جميعا ذوقا
وشوقا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

اہل بیتہ او عترتہ او کل مؤمن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم یتعرض لذکر الاصحاب
فی الصلوٰۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود
الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال ویطلق علی کل نبی والاسلام ہو الدین المنسوب
لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی وصفہ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ
ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اضافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المص رح طویناہ
ذکرہ ولکن لا بد لنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام
وموضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث
انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ
عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد
بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہا للعہد ای الادلۃ التی نصبہا الشارع
دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ مطلقا وان یکون الشرع
اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل وانما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا
اصول الفقہ فکذلک ہی اصول للکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان والمراد
من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وکذا
المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ الآف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم اشرافہا او کرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول
او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیرۃ
ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر
الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشبہی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب
قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض بعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن
حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ قفیز الجص بالنورۃ بعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان ردا على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان ردا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للدليل والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

الا ان علما لما به مشهور فهو تعريف حسي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله
المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او المقرون فهو جنس له وما بعده فصل
بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على رسول احتراز عن باقي الكتب
السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل
دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب
المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة
في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان
... صفة ثانية للقرآن و
المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما
هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام
في المصاحف للجنس او للعهد لا للتعميم لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد وهو
مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف
فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته
دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
عن قراءة أبي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا
متواليا بلا شبهة في نقله احترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبي في
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات قوله بلا
تأكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الحنفية
احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على التقدير ان يكون اللام في المصنفات للجنس اما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها القبلية في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم يحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض انما يجوز التلاوة للجنب ونحوه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه اذا اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فالنص عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل وادى به الصلوة فهو راعى جانبيهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وانكان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو تقديم بلا عيب بالنسبة له **وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما** شرع في التقسيمات اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجميع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشاء التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل تقسيم يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل هو التقسيمات الاربعة للتقسيمات وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيها اما ان يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول **الاول** في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكأنه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب **وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأوّل** لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأوّل والا فهو المشترك فالمأوّل في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي هو الصيغة واللغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا اي
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد
الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك
فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها
في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في التقابل بعضها اولى من البعض
في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض
غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من
جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه بهذا التقسيم كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثاني يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق
استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في
غير الموضوع له فالمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة
والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في طرق وقوف المجتهد على المراد من النظم كما في الظاهر [illegible]

9

اللغة يحول الى حال المعنى وبوسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى ومن اللفظ بحسب المعنى

الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو

عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما بحسب اللغة فهو دلالة النص

والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وما لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة

على ما يجيء انشاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام تقسيم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين

الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها

ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق

هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول

وقس عليه ومعانيها اي مفهوماتها الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

والعام هو لفظ ينتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارضا

النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي معرفة ان ايها قطعي وايها ظني وايها يوجب التوقف فالخاص

قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يوجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين

والتعريف بخمسة التقسيم الخامس في الواقع تقسيم للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن متفرع عليها وفي التحقيق

ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام تبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك

آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام

ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله لمعنى يخرج المهمل

وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك ويخرج عنه المجمل

لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد الاخر فيخرج عنه المشترك والعام ايضا وانما ذكر اللفظ هنا دون النظم

الاول ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات السابقة لان النظم

الاول مع اللفظ ... اللفظ فانه في اللغة ... ذكر كلمة كل لانه وان كانت نكرة ... الاصطلاح

لبيان الافراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كلي هو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
العين فتقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون
خاصا بحسب المعنى وان كان ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين وهذا

والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو اصطلاح المنطقيين فانهم يقولون على العكس ان الجنس
فرق بين الجنس والنوع عند المنطقيين وعند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان ورجل وزيد فالانسان
نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان بعضه رجل وبعضه امرأة والغرض من خلقة الرجل ان يكون
نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجل
كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن
تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي وضع له لفظه قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره لكن كل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت
من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه هذا حكم آخر مقيد للحكم
الاول وكانهما متحدان لكن الاول بيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم وتمهيد لتفريعات آتية اي
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل تفسير واما بيان
التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانهما لا ينافيان القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقول جاءني زيد نفسه وبيان التغيير يحتمله كل واحد قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار فكذا
بيان التبديل يحتمله الخاص فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض وتفريعات تختلف فيها
بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه فلا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض

[illegible]

كما الحنفية ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا امر خاص معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض وانه خاص لا يحتمل البيان حتى يجعل الحديث بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني ولا نبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان على انه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فلا نبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان تغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله الصلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وانهما خاصان في المعنى معلوم

١٢١

[illegible]

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذا الاشياء كما شرطها الخالفون لايكون بياناً للخاص لكونه بيّناً بنفسه فلا يكون الا نسخاً وهو لايصح باخبار الاحاد فغايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجباً كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لايليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيّناً بنفسه لايحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطّوّفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لايجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لايطوفنّ بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لايكون بياناً له لكونه بيّناً بنفسه بل يكون نسخاً وهو لايجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلما ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّناً بنفسه لايحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربّصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلّقوهن لعدّتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق المشروع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة خاص

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت
العدة الحيض هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة او لا فان احتسب
منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضى وان لم يحتسب منها يؤخذ ثلث اخر سوى هذا القرء فيكون ثلثا وبعضا
وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي
وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يسقط لفظ قروء
بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان
يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد
فانها نص في مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها
غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح
انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا
الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام تقرير التنقيط
ان شئت ثم ان المصنف رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع
منها ما تم الان وثلثة منها ما يجيء اورد منها الرابعة والثالثة اعتراضا من الشافعي رح علينا ثم
جوابها سبيل الحل المعترضة فقال ومطلقة الزوج الثاني حديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب ان يتعدد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان الرجل اذا طلق
امرأته ثلثا وتزوجت بزوج اخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول ثلث تطليقات اخرى مستأنفة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين
او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ثم تصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا ايضا للزوج الاول بحل
جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين من الطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا
الباب بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى للغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا مثبت للحل
ان عقد النكاح يثبت حلا جديدا للزوج الاول ففي هذا المقال من جانب الخصم حتى لو لم يكن الزوج الثاني محللا
فيما وجد فيه الغاية وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد الغاية وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا ايضا للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
انكم ان الزوج الثاني محلل ايضا للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح كما روي
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام أتريدين ان
تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور تلقته الامة بالقبول فلذا شرطوا الوطي والزيادة به على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص كذلك يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص
لانه عليه السلام قال لها أتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل أتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وهي الحالة التي كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل مع حكمه بالاستقلال واذا ثبت بهذا النص الحل فيما تم عدم قبيل الحل من بعد الطلقات الثلث

١٥

مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للناقص بالطريق الاكمل ثم قال المص رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد له من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اخذ السارق المسرقة يبطل بقبيل السرقة عصمة المال المسروق عن المالك ليصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال انما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب المال رعاية للمعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا فالقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى انما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته حينئذ واذا كان كذلك فقد شرع جزاء وجزاء كاملا هو القطع ولا احتياج الى ضمان المال اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل الصورة لان جزاء يحيى المعنى فيكفي فيه ان القطع هو كاف لمنع الجناية ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان اه هذا ما ذكرته في التفسير الاحمدي ولكنك ان تذكر المص رح هذا البيان لتعلق الباقية على الحكم فقال ولذا صح ايقاع الطلاق بعد الخلع الى آخره لعل ان يقال ان الخلع قطع وجه الاتصال على ما نص عليه الشافعي رح ايقاع الطلاق على المرأة بعدما خالعها فان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق فيصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك
بمعروف اي احسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان ما حد لهما من حسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلعت نفسها من الزوج
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا طلاق عنده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب فقد عقب
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع به الخلع وهو طلاق غاية انه يلزم ان تكون الطلقات اربعا الثنتان في قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هذه ولكنه لا بأس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل
مندرج في الطلقتين وكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا صريحتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون ثالثة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك
وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين على ما يقتضيه لفظ فان خفتم لكن يرد ان هذا انما يصح اذا كان التسريح باحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررته اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام
فحينئذ الطلاق الثالث ثم يكون قوله فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان الطلقتين اما امساك بعدهما بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فان طلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في
المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق تفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل
البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير الى الوطي في المفوضة وهي بكسر الواو

١٥

فالمعنى اللاتي نوهبت انفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي تزوجها وليها بلا مهر
وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح تحقيقه ان
المرأة التي تزوجها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي
فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند
العقد في الذمة ويجب اداءه عند الوطي او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل
لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق
وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء
البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في
الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد
يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات
دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب
ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد
بيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب
الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم من حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع للتقدير وكذا الضمير راجع
على ما قالوا وكذا الاسناد اليه اي الى نفسه حيث يعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم

وكذا التنصيص على قطع اليد في البينا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص وان كان المقيد مجملا محتاجا الى البيان

وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب

والتقدير يعني قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي المهر المقدر وفي حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد النفقة والكسوة

وحينئذ في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا وقلنا التقدير انما هو متضمن معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير

فرضنا ان يسمى او فرضنا عليهم في ما ملكت ايمانهم لكي لا يكون عليك حرج بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا كذا قال وثم ذكر المصنف دلائل

كل من المسائل الثلث فقال تعالى بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم

فقوله علا تعليل لقوله صح على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة

الاولى وقوله ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة

الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن بحث لفظ الخاص وحكمه

ولفروعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره

على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لفظ الامر لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى

معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ

وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي فلهذا خرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل

كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن

يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل وتعميد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا ولهذا قال غيره فيه

سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء

لان الالتماس والدعاء امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز

لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام

الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب فخرج التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص الصيغة لانه بيان لكون الامر خاصا بمعنى

مراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد الغرض بيان الاختصاص اي لا يكون المراد من الامر الا الوجوب

من الامر وهو الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا فذلك بابه ان يدخل الباء ههنا على المختص عليه لتعليم

خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب ودون الاباحة والندب في النفي الثاني الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد منفكا عن الصيغة وهو
الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها اى لا يفهم هذا المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هذا نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم يكون هذا
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اى لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فتقدم
ح لنفي الترادف والاشتراك جميعا كنا يتم صرح بعد ذلك بنفي الترادف تصديقا قال حتى
لا يكون الفعل موجبا اى لما كان المراد مختصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا اى
من غير مواظبة عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب هذا الخلاف فيما
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به الا فهو مع كونه موجبا بالاتفاق لنا منعه عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا حجة لنا انه عليه السلام نهى اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي
يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية من عشق الله تعالى يطعمني ويسقيني
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب فلا يفتر الا بانه
المجاهدين انتظروا ومن يشرب فيطيق في الارتياضات ليخرج عن الكراهة وهذا صوم الفرض والنفل كلها وروي انه
عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما اذى
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه فيهما ذكره مشكاة المصابيح ولا الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب لا للامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة لا منه

فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لا تثبت بمجرد رؤية الفعل لم يحتج الى هذا القول اصلا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل
تسمى امرا لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشيد انما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمي الفعل به اي بالامر
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
عن نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب او الاباحة والتوقف يعني ان
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المصنف لانه
لغير ما ذكره الشراح اما اهل الندب يقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب انه يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يحمل عليه فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب يعني من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما تقتضيه العقل مع العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتخيير في الامر علم من قوله تعالى احل لكم الطيبات

وحسن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حجا عليهم فتعين
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن المجاز ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء
الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهم ان شاؤا قبلوا الامر ان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس
اللعين اي اي شيء منعك الا تسجد بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة آه اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر المقيد للوجوب وهو ممنوع وانه لم لا يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام يدل على ان الامر للوجوب بدون احتياج الى بيان
ومصادرة على المطلوب اي المخالفة في استعمالهم تطلق على ترك العمل ثم قال ودلالة الاجماع
والمعقول عطف على ما قبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول لان عليه فيه حكاية مقالة
معطوفة على نص كتاب الفقهاء وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد
ان يطلب فعلا من احد لا يطلبه الا بلفظ الامر والكمال في الطلب هو الوجوب والاصل نفي الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب لما قال دلالة الاجماع لان نص الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال
كلها كالماضي والمستقبل والحال والاستقبال والحال يختص بمعنى خصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك الا على معنى الوجوب ليتيسر فالا عبارة بالتفكر
بل الاثبات لكون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول ان ترك الامتثال بالفعل يستحق به العقاب فعلم ان الامر للوجوب لما استحق

٢٣

فذاکہ وقد نقل فی بیان النصوص المعقول وجہ آخر ترکتہما للاکتفاء ثم شرع المصنف رح فی بیان انہ اذا لم یرد بالامر الوجوب فماذا حکمہ فقال اذا اریدت بالاباحۃ او الندب ای اذا اریدنا بالامر الاباحۃ او الندب بعد ما عدل عن الوجوب فقد اختلف فیہ فقیل انہ حقیقۃ لانہ بعضہ ای ان الامر حقیقۃ فی الاباحۃ والندب ایضا لان کل واحد منہما بعض الوجوب و بعض الشئ یکون حقیقۃ قاصرۃ لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک والاباحۃ ہی جواز الفعل فقط والندب ہو جواز الفعل مع رجحانہ فیکون کل منہما مستعملا فی بعض معنے الوجوب وہو معنی الحقیقۃ القاصرۃ التی اریدت بلفظ الحقیقۃ وہو مختار فخر الاسلام وقیل لا لانہ جاز اصلہ ای قیل انہ لیس بحقیقۃ رح بل مجاز لانہ قد جاز اصلہ وہو الوجوب لان الوجوب ہو جواز الفعل مع حرمۃ الترک والاباحۃ جواز الفعل مع جواز الترک والندب ہو رجحان الفعل مع جواز الترک فالحاصل ان من نظر الی الجنس الذی ہو جواز الفعل فقط ظن انہ مستعمل فی بعض معناہ فیکون حقیقۃ قاصرۃ ومن نظر الی الجنس والفصل جمیعا ظن ان کلا منہما معان متباینۃ وانواع علحدۃ فلا یکون الا مجازا واما التحقیق ان ہذا الاختلاف فی لفظ الامر او فی صیغ الامر فمذکور فی التلویح بما لا مزید علیہ ثم لما فرغ المصنف رح عن بیان الموجب حکما اراد ان یبین انہ ہل یحتمل التکرار او لا فقال ولا یقتضی التکرار ولا یحتملہ ای لا یقتضی الامر باعتبار الوجوب التکرار کما ذہب الیہ قوم ولا یحتملہ کما ذہب الیہ الشافعی رح یعنی اذا قیل مثلا صلوا کان معناہ افعلوا الصلوۃ مرۃ ولا یدل علی التکرار عندنا اصلا وذہب قوم الی ان موجبہ التکرار لانہ لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس الحج فی کل عام ام للابد یا رسول اللہ فہم التکرار مع انہ کان من اہل اللسان ثم لما علم ان فیہ حرجا عظیما استشکل علیہ فسأل وذہب الشافعی رح الی انہ یحتمل التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک ضربا وہو نکرۃ والنکرۃ فی الاثبات تخص لکنہا تحتمل العموم فیحمل علیہ بقرینۃ تقترن بہا والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بلا نیۃ والمحتمل یثبت بالنیۃ

ودليلنا ما بيّنّا سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ردّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطّهّروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اعني الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة اي لا يصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي فليس مع اللفظ دلالة ولا احتمال الا اذا كانت امة فحينئذ يصح نية الثنتين في حقها لكونهما كل جنس في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها الا اذا قال طلقي نفسك ثنتين فح انما تقع ثنتان لا بالنية بل
تفسيرا لما قبله لا بيانا له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ولهذا لا يقتضي التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلّوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من
افعلي الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد فكيف يحتمله ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه ايضا
ان لا يحتمل العدد وهذا تقرير الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية المثنى كل الجنس
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق يراد به الكل بالجنسية الفرد الحكمي
وما اسلوبنا بالعلم نية الفرد الحكمي الاول الى آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالامر جواب سؤال على دليلنا
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبأي حجة تتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات

٢٥

ليس بالاداء بل بالاسباب لان تكرر السبب يدل على تكرار المسبب فاذا وجد الوقت وجب الصلوة ومتى يأتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها تطليقتين اذا نوى الزوج بيان لخلاف في الفرع على اصل كلي على وجه تضمين الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها تطليقتين اذا نوى الزوج ذلك وانما لم يقل او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المصنف تقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لانه مثله في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد وقوله بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون مع بيان وجه التشبيه وقوله يدل مع فاعله حال اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا قطع واحدة بالفعل الواحد لا القطع الايد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب اليه يعني ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات العلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا فتعين بالفعل الواحد لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا دل على القطع مرة ايضا لانه لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية الا قطع فينبغي ان تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان رجل غير متعرض بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر وهو الحديث كما اشتهر بها في الآية وتعيين اليمنى مراد منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد اذ لا تجوز الزيادة على الكتاب لانه

المحل المعين الذي تعين بالاجماع فلا يحمل الجلد فانه كما يجوز في غير المعين يجب لان العين صالح

واتما ملما فرغ المصنف من بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال حكم الامر نوعان الاول

تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب وهو نوعان احدهما اداء وهو وجوب قضاء والاداء هو تسليم

عين الواجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين وهذا هو معنى التسليم لا الافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام غيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض

عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت والسبب بل بوجوبه الامر متعلق التسليم بالاجماع ولهذا

بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه

في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض كذا الى قوله الى مستحقه لانه قيد به لانه الامر

يدل على ان الامر هو المستحق والقضاء هو تسليم مثل الواجب عطف على قوله الاداء يعني ثانيهما قضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت كان ينبغي ان

يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء من ظهر امس لانه ليس بمثل بل هما

والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقاً له الى القضاء الذي كان عليه تمام العقد

بالشروع او بالتزام ونذر لا عليه بالالتزام واما النفل فلانه قضاء لو التزم بالشروع ولم يحقق نفلا بل صار

واجباً لكنه تؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان اداء القول بعدم الوجوب اثبات لبعض النفل كهذا

قيل وفيه وجوه أُخر لستعمل احدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اى يستعمل

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لا الجمعة الفائتة ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن افراغ الذمة وهو تحصيل ما كان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر الذيب ما يؤدي الغزال باكلها اي يختبئ لتلبيث حالية واما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب او صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لا لانه قضاء بنية الاداء بل لانه انما بنية القضاء لسما الخطار في ظنه ومن مشقوقتهم انهم اختلفوا فيما بينهم في ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة بعد الصريح لقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من الحنفية خلافا للعراقيين من مشائخنا عامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بالسبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى غيره يدل على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان لقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقط فضل الوقت لا الى مثل لا ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعديناه حكم القضاء الى المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد موجب سوى نص الاداء ففي الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون النص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وبالمنذر النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي هو قيم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعنده يجب القضاء في الفوات

وعنده ولا يتصل بالفوات [illegible] لا بالتفويت [illegible] فان الثاني [illegible] حيث حل

بالنص السابق وهنا يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت جميعا [illegible] السفر [illegible] قضاء

في [illegible] قضاء [illegible] وقضاء [illegible] الليل [illegible] وقضاء [illegible] صلوة [illegible] الفرض

السنة وقضاء المريض صلوة الصحة [illegible] ذكره [illegible] ههنا سوال [illegible] وهو ان

[illegible] لو نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف [illegible] من الاعتكاف [illegible] في رمضان آخر

بل بنيته فانه صح [illegible] بصوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء [illegible]

[illegible] من رجب ان يصح القضاء في رمضان الثاني كما صح الاداء في رمضان الاول [illegible]

القضاء [illegible] الصوم [illegible]

مطلق عن الوقت [illegible] الى الكمال [illegible] فيما اذا نذر ان يعتكف

رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء [illegible] الكمال [illegible]

نذر ان يعتكف هذا الرمضان [illegible] فصام ولم يعتكف [illegible] مرض [illegible] انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو

النفل [illegible] شرط الاعتكاف [illegible] الكمال [illegible] صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعم [illegible] ان

الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم [illegible]

[illegible] الاعتكاف لكن شرف الرمضان [illegible] ان العبادة في رمضان افضل [illegible]

الصوم الا [illegible] المقصود [illegible] شرف [illegible] على الصوم الى الكمال [illegible]

المقصود الاصلي اعني صوم النفل [illegible] صوم النفل [illegible]

الثاني [illegible] لا [illegible] وقت [illegible] حتى الممات ثم انما لم يصم [illegible] مقصودا [illegible] الرمضان الثاني [illegible]

[illegible] هذا الرمضان الثاني [illegible] انما [illegible] الاعتكاف [illegible]

في قضاء رمضان [illegible] الاداء [illegible] القضاء الى [illegible]

بالقضاء [illegible] لان الاقسام [illegible]

[illegible] القضاء [illegible] لا من حيث تغير الوقت

ولا من حيث التزامه يعني لا يشبه بالقضاء بل يشبه به من حيث التزامه يعني بالكامل اي الذي على الوجه الذي شرع عليه بالقاصر اي ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا سقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء بخيرة كونه اداء ظاهرة ولذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى منزله للتوضئ ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ثم لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق ليتغير فرضه بنية الاقامة متصل به الاقسام الثلثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها اي من انواع الاداء رد عين المغصوب الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثل تسليم عين المبيع الى المشتري تسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او الدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ثم التسليم

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي اكثر الكتب انه عيب وفيه في يد المشتري آفة
سماوية حدثت في يده فالمناسب للبائع لكونه اداء او لو دفعه الى الولي بالجناية او بيع بالدين رجع بكله
على ان عيب بالقيمة فالمشتري على البائع بالثمن لانها عيب عنده وتسليمه بعد الشراء او نشير لا ادري به
بالقضاء اي جعل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلم اليها العبد المشترى فهو دائر من حيث انه سلم
العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك كتبدل العين حكما فانه
كان العبد مملوكا للمالك كان شيئا آخر فاذا اشتراه الزوج كان شيئا آخر واذا سلمه اليها
كان شيئا آخر والحجة فيه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي
فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا
اهديتيه الينا كان هدية لنا فعلم ان تبدل الملك كتبدل العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المشترى لانه التسليم وهو من الاتيان به
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا ثم استحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم ولا ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لا اعتاقها لانه لا ملك لها الا وقت التسليم اليها فقبل التسليم
ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات القضية في كلا الحالين بعض الملوكية
فيه مسائل [illegible]
الاداء شرع في تقسيم [illegible]
وكذا قبل القضاء انواع قضاء محض وقضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني القضاء المحض ما يكون
[illegible] الاداء كما [illegible] بمثل معقول [illegible] بالنقل [illegible]
الى [illegible] القضاء [illegible]

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية لصوم هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا بغير رفع يدين لان الركوع فرض والتكبير واجبة فيراعى حالهما بحسب الامكان واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لبقاء النصف الاسفل على حاله لان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يوتي بها فيه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه لا يقضي هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت ثم وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره ان النص لما ورد في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان تقتصر عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة فلم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي لبعض كل صلوة بالفدية لكل يوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بالعلة التي توجد في الصلوة ايضا اعني العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرتبة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها فنعمت المنة

فمنها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه انشاء الله تعالى اما لين لكونها لا تتعلق بمشية تعالى كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الايصاء رجوا القبول منه انشاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان الغنى حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة وهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان العقل شيئا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك ان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا وانما نقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام الضيافة انما تكون بالطيب الطعام وهو عند الله اللحم الزكي المراق منه الدم ليكون ان تناول الناس طعام الضيافة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل بزعمها عملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام ورجعنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او القيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل هو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشئ المغصوب بالمثل فيما اذا غصب شيئا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل لكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال هو السابق اي المثل الصوري سابق على المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي نفيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر الا انه مثل هذا متحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها

منفردا قاصر فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل و بالجماعة اكمل لا
حال القضاء على حال الاداء و ضمان النفس و الاطراف بالمال نح النظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتولة خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل و بين المال المملوك المتبذل ثم انما شرعها الله تعالى
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة و اداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء و لهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اى اذا تزوج الرجل امراة على عبد بغير عينه فح ان اشترى عبدا وسطا و سلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلابد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى و كثير القيمة اعلى و اوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اى تجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رح تفريعين
لابي حنيفة على قوله و هو السابق فقال و على هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله و عندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه و لم يتخلل بينهما
برء و هذه المسئلة على ثمانية اوجه و المذكور في المتن واحد منها و ذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع و القتل عمدين او خطائين او الاول عمدا و الثاني خطاء او بالعكس فهي
اربعة و على كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني لم يبرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ كما اذا كان بين اليدين

فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا

عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما الا عند محمد رح هذا كله اذا كان بين شخص

واحد فان كان بين شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع

المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله هو السابق يعني اذا غصب شخص من

آخر مثليا ثم انقطع المثل والصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا

يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل

الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لابد ان يأخذ المالك الضمان فيعتبر

الضمان بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق

بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان رد

الاصل لو اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل المغصوب رد العين وان عجز

عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند

محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا

نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما انشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الفاضل

لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المصنف ثلث

مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا

جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا

يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد رح بخلاف الشافعي

رح لا تضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورته ان رجلا غصب فرسا او عبدا وركبه مرحلة او عمل به

شيئا ولم يركبه ولم يستعمله قلنا انه لا يضمن المنافع لان المنافع عرض لا يبقى فلا يكون لها مثل من المال

[illegible]

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين فغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول مع التفاوت بينهما ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح
يقول بضمانها بالمال لتبدل الشرف في كراءها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة بلا وجه قلنا ولا بد
رح من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك والحبس وهو
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به و
بهذا الفرق مما يخبط فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا
يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي بغير ورثة المقتول لا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وانما يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الحق
وذلك لان القصاص يعني غير متقوم في نفسه القتيل لم يشمل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاصا فتجب عليه
الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي لم يضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فيضمن لذلك لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما يتحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا فما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمرأة وهو المنفعة المستحقة بالنكاح
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لم يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ابانته بالطلاق بلا شهود
ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما يتقوم في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق الذي تحقق الآن

٣٥

او عطاء دست ابن التزوج فحينئذ يقبل المهر السقوط اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق قبل الدخول فكان الشاهدين كانا

المهر بين يد المزوج وشاهدا فيضمنان اعطاءها ثم لما فرغ المصنف عن بيان الحسن الاداء والقضاء

شرع في بيان حسن المأمور به فقال لابد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لابد ان

يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم لا يأمر

بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري

الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه والى غيره فقسم كل منهما

اقساما فقال هو اما ان يكون لعينه اي حسنا يكون لذات المأمور به بان يكون حسنه في اصل

وضعه ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط والقبح اي لا يقبل

ذلك الحسن السقوط من المأمور به بل يكون دائما حسنا ومأمورا به على المكلف وواجبا عليه او

يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما

حسن لمعنى في غيره اي يكون المأمور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو مخير بين وانما

جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا بالاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب

ان يقول هو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله

وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف

فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا

بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط

ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق

ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب الثاني مثال لما يقبل السقوط فان

الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من

اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال ثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بكيفيته

وان كانت الكيفيات تعدلها والكميات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفة العقل ومحتاجا الى الشرع

٣٧

وقد ثبت انا لا اعتبار لها في الشنوعي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا بالعينة ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال ثم انما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل محض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و آملاك للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بفعل المامور به او يتادى ويكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم واشتمله مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فيكون ذلك في كونه للغير ويتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه ويكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى احدا بامر من الامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا ويهذا التقسيم ليس بمنحصر في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم انما ذكره فخر الاسلام مستقلا وسماه ضربا سادسا جامعا لكل الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فمعنى النوعين يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين لاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب انما حسنت لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف قلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت مثلا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى بها ويتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنا لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالبداهة لا يخلو هذا المقام عن تمحل كما وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للاشارة الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل ويكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس بشرط التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع نفسل لم يوجد ثم توجد القدرة قوله لانه اي لان القدرة الحقيقية قوله بها اي بالقدرة

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة كقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم
وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء
وقدرة التزكية حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء او خلفه وقدرة الحج حين
وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم تنقسم هذه القدرة الى
المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات
والاسباب بحسب الامكان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن
به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في
اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة
وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ
ادنى افرق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال عن الاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من
عليه الف صلوة يقال له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء
بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين القدرة الممكنة الاداء كونه متوهم الوجود لا متحقق
الوجود اذ لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهم
ان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب ليؤدى فيه والا فتظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد
في آخر الوقت بوقف الشمس المراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فان تحققت
هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان يمتد في الواقع
يؤديه فيه والا يقضيها وهذا التوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام
حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة
العصر يوم الخندق على ما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة
مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك
لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير
معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني وسميت
هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله تعالى بعد
ذلك بل بمعنى انه وجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما في حقيقة ثم الزكوة اي على جعله متفقا
من الابتداء لانه كان مع اسعاتم بحقيقته وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون
البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب واذا
انتفى القدرة ينتفي الواجب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر بالعسر
حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة
كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب
والحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت
ما بقي لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن فصار كانه استهلك
اذ تبقى عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب فلو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان
شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من خمسة دراهم كاداء خمسة من مائتين
فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة
الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام التسعة الاعشار عنده كان دليلا على الوجوب بطريق
اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لان الحكم المنافي يقتضي وجود النسبة
الباقي وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لاشتراط التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغيرها

فاذا عطّل الارض و لم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الوجوب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي من كان يملك قوتًا فاضلًا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدًا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جزء مناسبة واطراد فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعًا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذ ادائه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به بحصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر صحيح في الحائض القابل بامر مبتدء وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لانه عصر يوم مامور بالاداء مع انه

مکروه شرعًا والطواف محدثًا ماموربہ مع انہ مکروہ شرعًا قلنا ذلک الکراہۃ لیس فی نفس المامور
بہ بل لمعنی خارج وہو التشبیہ بعبدۃ الشمس وکون الطائف محدثًا وشغل ہذا غیر مشروا واذا عدمت
صفۃ الوجوب للمامور لاتبقی صفۃ الجواز عندنا خلافًا للشافعی رح ہذا بحث آخر متعلق بما مر
من ان موجب الامر ہو الوجوب یعنی انہ اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فہل تبقی صفۃ الجواز الذی
فی ضمنہ ام لا فقال الشافعی رح تبقی صفۃ الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانہ قد کان فرضًا
ثم نسخت فرضیتہ لبقی مستحبا الآن وعندنا لاتبقی صفۃ الجواز الثابت فی ضمن الوجوب
کما ان قطع الاعضاء الخاطئۃ کان واجبا علی بنی اسرائیل ثم قد نسخ منا فرضیتہ وجوازہ وہ
ہکذا القیاس واما صوم عاشوراء فانما ثبت جوازہ الآن بنص آخر لا بذلک النص الموجب اولا
وقیل فائدۃ الخلاف بیننا وبینہ لیظہر فی قولہ علیہ السلام من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیرا
فلیکفر یمینہ ثم لیات بالذی ہو خیر فانہ یدل علی وجوب تقدیم الکفارۃ علی الحنث وقد نسخ وجوب
تقدیمہا بالاجماع ولکن تبقی جوازہ عندہ ولم یبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المص عن مباحث حسن المامور
بہ وملحقاتہ شرع فی بیان التقسیم الی المطلق والموقت فقال الامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود
امر مطلق غیر مقید بوقت یفوت بفوتہ کالزکوۃ وصدقۃ الفطر فانہما بعد وجود السبب
ای ملک المال والرأس مع الشرط ای حولان الحول ویوم الفطر لا تتقید ان بوقت لیفوتان بفوتہ
بل کلما ادی یکون ادا لا قضاء وان کان المستحب التعجیل وہو علی التراخی خلافا للکرخی ای الامر
المطلق محمول عندنا علی التراخی لیعنی لایجب الفور فی ادائہ بل یسع تاخیرہ وعند الکرخی رح لابد
من الفور احتیاطا لامر العبادۃ لمعنی انہ یاثم بالتاخیر لا بمعنی انہ یصیر قاضیا وعندنا لایاثم الا فی آخر
العمر او حین ادراک علامات الموت ولم یود فیہ ودلیلنا ہو ما اشار الیہ بقولہ لکیلا یعود علی موضوعہ
بالنقض یعنی موضوع الامر المطلق کان ہو التیسیر والتسہیل فلو کان محمولا علی الفور لعاد علی موضوعہ
بالنقض ویکون مناقضا للموضوع ومقید ای الثانی امر مقید بالوقت ہو اربعۃ انواع لانا ان یکون
الوقت ظرفا للمودی وشرطا للاداء وسببا للوجوب فہو النوع الاول المراد بالظرف ان لا یکون معیارا لہ

٤٢

بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته

والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر

الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت

لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في

كل ساعة وانما خص بهذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا

يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة

فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط

فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا

ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب

تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة

واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم

على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم

على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي الايجاب

القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل

وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان اذا الوقت

لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وانه لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ

الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب

هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله

المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند

ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بسببه فان ادى الصلوة في اول الوقت

يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزى سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل جزء يلي ابتداء الشروع ويعتبر
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى البعد لانه خلاف الامر المشروع فانه كان هذا الجزء الاخير كاملا كما
في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة وحكم بالاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت وفي كان تحولا الى ما يلي ابتداء الشروع مثلا للجزء الاول او للجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان تستقر
عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام بشانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه ومع ذلك كله فهذا كلام في اداء الصلوة في الوقت
ولما اذا فاتت الصلوة من الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا يتأدى
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص ان لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الكامل فلهذا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل ويتأدى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يستطاع فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية
التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان
الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط
بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت
او بسبب نوم او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب
العارض في الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين اما اول الوقت
او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى يعني اي وقت ادى
يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث
في اليمين فانه يتخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير
رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا
ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون موديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر
رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت لا فرق
بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا
يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا
وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول
من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كلا في التفسير الاحمدي فلم
يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا وقال فيصير متعينا
اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم ليس غير الفرض مشروعا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان ثم لا يشترط نية التعيين بان يقول الصوم غدا نويت لفرض رمضان لان
هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون الوقت ثمه ظرفا صالحا للغير ايضا وفي ما نحن فيه منتف ههنا وقال الشافعي لا بد
من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين متعين للصوم لا يتصور غيره سواء اداها

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطأ في الوصف بينها
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطأ ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد الذي هو ضد الخاطي يوجد في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من قوله اي يصاب
رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء ساقط في حقه تخفيفا له
الا كل من اجل آخر وعندهما لا يقع الا عن الشهر موجود في حقه التعيين انما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص صار كالمقيم الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان في المسافر متلبس بحالة ... فاذا نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا لم يحمل الرخصة علم
انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار فقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو معروف بالسفر فيقع
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي لا يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين رخصته متعلقة بحقيقة
المرض بالعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض ... فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر انه لم يكن عاجزا حقيقة فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان اي في الواجب الآخر
النفل المسافر عند ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا اختيار
لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما جاز له الترخص بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه انما رخص له بالفطر للتيسير فلما نفع بالاشتغال بالنفل ...
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى اذ ان مات في هذا الرمضان لم يؤاخذ به
ولم يؤاخذ بسبب القضاء والكفارة وانه انما يتنفل ... لا مصالح دينه ولا في مصالح دنياه فلم يعتبر
وسبب القضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان قيل
القضاء عبادة بلا شبهة وسبب وجوبه هو الشهر السابق لا الايام الاخر فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطية الاداء بعد فان لم يعلم تعيين الوقت فانه يكون شرطه ووقع في الحج

والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط النية للتعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيل والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام لتقضيا لرمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي هذا محل التشترط فيه النية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء والنذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا التشترط فيه التبيت اي النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل ان الصوم العارضي هو القضاء او الكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبيت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب آخر ايضا ولا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت بل كلما صام له يكون اداء لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رحمه الله لو لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤد فيهما في الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني وجود وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل في هذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدي صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت متوسعا او دينا في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

٤٧

ونية النفل قوله ولكن لا يتادى بمطلق النية
الخ فرقا بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى
قوله وجب آخر من القضاء والكفارة قوله فيتادى
في النذر المعين قوله بل كلما صام له الخ فيتادى الى ان
المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء له فانه كلما صام
كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا يفوت اصلا فان الفوت
قد يتحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت
فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال
مشكلا اسم فاعل من الاشكال يعني الاشتباه قال
كالحج التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد له سوى وقت
الحج فايراد الكاف نظرا الى الامكان العرفي
عداه قوله على ما سبق اي على قوله اما ان يكون الوقت
ظرفا قوله وقت الحج الخ

[illegible]

يكون الوقت مضيقا لا بد ان يكون في العام الاول لكن لابي يوسف رح جهة جانب المضيقية

وتمحض جانب التوسع على ما قال الصدر رح وقيل اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح
اي لا بد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحيوة الى العام
الثاني موهوم والوقت موسع عند محمد رح فيترخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه ثمرة
الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى
في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت واذا ادركه
مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل
حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت
حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه لا يقبل تصرفه
قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرع في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيه المعيار والظرف اخذ شبها
من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة
فلا يتادى بنية النفل كالصلوة ولهذا ينبغي ان نتمم ثم لما فرغ المصنف رح من مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مخاطبين بالشرائع فقال الكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالشرع من العقوبات
والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة القلب للسان او نحو ذلك كذا ثم
الحق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص لما كانت تجري على المسلمين لاجل احكام
وحصانة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود كفارات
عنده وزاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات ففي دائرة
بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل بيننا في البيع والشراء والاجارة
وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام اتركهم
الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا انما بذلوا الجزية ليكون دماءهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

[illegible]

تيا الشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع بسبب
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم
يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة بهذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي باطنب وجه واشمله واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم انهم لو آمنوا ثم صلوا فيقدر الايمان يقتضي تبعا للعبادات
وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما
يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس نحو ما قال عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم
اطاعوك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان اما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال وضده النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من اقسام الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود كما مضى في الامر غير انه يصح
قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم المعروف والمجهول والمقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن من جانب الامر

49

لكن ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبيح وبيانه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار
المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله ويحكي النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي لكون
ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وهو ايضا نوعان وضعا وشرعا اي
الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد
بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطفت على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع
الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح مجاورا
للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء
امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح
في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر
البيع بمبادلة المال بالمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع خرجها عن ان يكون
اهلا لها الا بالطهارة وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى
وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بذات الوقت
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا فلم يلزم بالشروع بخلاف النذر
فانه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها والاصل ظرفا لها فلم يكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع
في ذاته امر شرعي مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فانه اذا باع وترك السعي ينفك عنه
في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة
تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع يكون مفيدا للملك لعدم القبح

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك
عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي كذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في
ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل
في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي
يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد
بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر بقيت معانيها وهيأتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد انها حسية معلومة بالحس لانه يتوقف على
الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم القرائن يقع على القبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي
حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله
عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل القبح به وصفا اي يحمل على انه قبيح
لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء وزيدت عليه اشياء والبيع مبادلة
المال بالمال فقط وزيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على
القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث ثم ان القبح يثبت
اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي دليل على المدعى الاخير وبيانه ان المقتضي بسيطا وهو ان النهي عن
الافعال الشرعية اختلفوا فقال الشافعي رح يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول اي الحسي ونحن
نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه الا يعاقب
عليه ان لم يكن ثمة اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يمكن في الكوز ماء يقال له لا تشرب
فهذا النفي وان قيل له نهي لكن لا يحوز لما سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي
اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه

اذا أخذ القبيح قبيحا لعينه بما النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء

الحسية هو القدرة حسا اي تقدير الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى

القبيح قبيحا لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ورخص لكنه

عنه فيكون مأذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان فلا يكون ذلك الفعل مشروعا باصله

اصلا فيفوته قبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم

الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبيح يعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي ولا

ينفعنا فصار النهي نفيا والنسخ وبطل المقتضى لرعاية المقتضي بالقبيح حتى هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا

باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل لما جعل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي

القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو عقد

مال بمال فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين لا مقابل له هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو الايجاب والقبول وانما

الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع

لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع

باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم

النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة

فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح هو ان بيع

الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان هنا لم يقع على البيع نفي على

القبيح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح

المحارم مجاز عن النفي فالحر ما من ان يكون حر الاصل وحر العتاقة والمضامين

جمع مضمونه وهي ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات والمحارم عام من

ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

بطريق المجاز فكان النسخ لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي

اذ محل البيع هو المال وهو لا يستوي حال ومحل النكاح المحللات دون محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون النسخ اصطلاحيا عند من يقول كان رفع الاباحة

الاصلية ورفعها في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يعقوب

عم وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وفي بعض الاديان

السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شرع في بيان مذهب الشافعي رح

يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر

وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح هو القبح لعينه او حول

لا اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة

يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا

للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن

فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد وعطف على قوله

قوله بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار

ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت

جوابهما فيما تقدم في ضمن تقرير اتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات

الشارح على مقدمة ضبطية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي لان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا

لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشارح رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا

لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء

بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة الواطي ابنه على الموطوءة وحرمة ام

الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا

ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي تحريم على الولد او الاب الواطي وابنها ان

انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة

وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انسان جزئية ومتحد بينهما ولهذا يضاف الولد كملا

الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها

وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك لضرورة

وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد من

حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه والغصب

الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا

لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان فعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان

فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك

لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان

يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن المالك وعندنا بمقابلة الملك

الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة بالاتفاق

وسفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق

والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لامر مشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا

تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له فانفك عنه

فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر

على مال المسلم واحرازه بدار الحرب حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان

الحظر انما يكون لبقاء الملك بالنظر فاذا اخذوه وادخلوه في ايديهم فات عنا اليد والملك فكان استيلاؤهم على مال معصوم

لقاء فكان معصوما باعتبار مملوكيته وقد ثبت لك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الاية

بمكة فانه سماهم فقراء باستيلاء الكفار على اموالهم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص وكان اقسامه شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم
لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص فقوله يتناول افرادا اخرج الخاص لان خاص العين
فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين
وليس هو موضوع للافراد نفسه وكذا اخرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج
به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود وعلى سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام
لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل
الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى
المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق
لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون
الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله
يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى
يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا
الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان
العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه
فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض
كان الاحتمال ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام
لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
عن البول عرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة التي هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس
بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله
عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا وهذا الحديث

خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل
شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فانه عام لما يؤكل لحمه وغيره
فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي
وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة الحديث
الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها
عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن
العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي
تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تاييد لقدمه عمومه مما قبل يعني ان العام مساو للخاص فيه
انه اذا اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بالفص في ذلك الخاتم لانسان آخر فتكون الحلقة
للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان
العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة
والفص كليهما والفص خاص مدلوله فقط فلما ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في
حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا
لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد ممات الموصي فكان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر فان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان
بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام
خاصات فيهما الشارح مع ابي حنيفة رح فلنا انه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح لكنه ليس كذلك الاول في قوله
تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة تتناول كل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية ناسيا

كما ذهب اليه الكرخي لكون مخصصه الناسي من قبل او قلتم انه يجوز ترك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد
فقد قلنا ان تخصيص العامد ايضا بالقياس على الناسي بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان من ذبائح الاصنام وتقرير الثاني ان قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا كلام عام شامل لمن دخل في البيت بعد قتل الانسان او بعد قطع اطرافه او دخل في
البيت ثم قتل فيه او جنى فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من جنى في البيت
لوجود الهتك ممن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه ما دام في البيت فقلنا ان تخصيص الصورة
الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الامن من عذاب النار
فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله
كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت
بعد ما قتل غيره عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا مخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا مخصوصين
اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو في
الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الاطراف لم يخص من الآية اذ المراد
بالامن الامن عن القتل والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه يعني قوله
ومن دخله كان آمنا ليس خطابا بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص الا انه بانشائه الاثم بعد الدخول خارج
عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها لان النقض ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود ان من الحرم لا يقتل ان
ان جنى فيها واحد يستحق القتل او لم يرد انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص
شرع في بيان العام المخصوص وذكر فيه ثلاثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهة بمسئلة تفصيلية فقال
فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيا ولكن يجب العمل به كما هو شان حكم الدليل الظني من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة ويجي تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجي هكذا قال اصحابنا والشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص العقد منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فصار حينئذ نظير المخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة الى هذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا ولم يتبين لنا ابواب الربوا اي ما بقي منها خفيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل مجتهد على علته في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس انشاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نعمل بهما بان نوفر حظ كل منهما على التقدير كون المخصوص معلوما او مجهولا لا ان نقتصر على شبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا كما لا ان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه لا فرق قطعيا على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يصح التعليل لعامة الا ان الناسخ مستقل كل فيه وانه

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا يلزم معارضة التعليل النص او قبل تعليل فلا يمكن ان يخرج بالتعليل كم لنفي تعيين

مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا لكن يصح

التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح

التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية

شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا

ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه

بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اي صار دليل الخصوص

على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه

على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا

يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل

في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رده بحكم خيار الشرط تبديلا فيكون

كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء

فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور

الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء

بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل القبول في العبد الآخر شرطا لقبول

المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ

ولم يعتبر ههنا جعل قبول الآخر مبيعا شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل

الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي

فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد ان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء

ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وفي صورة جهل المبيع

يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف

وهو الترجيح بالعموم شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه بشرط الخيار وبالعموم الشمالي

المتبين به بخلاف ما قدمه للقائل وقيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما بيان

انه لم يدخل تحت الصيغة الا ان الذي هو الكرخي فيبقى به ان بجهالته فيبقى الى هذا العام مخصوصا

البعض بمنزلة من لا يبقى العام حجة بالتمسك به اصلا وكان الحق بين هاوية كما اذا قيل اقتلوا المشركين

ولا تقتلوا اهل الذمة كان مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وهو شبيه بالاستثناء

فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول والما شبهوه بالاستثناء

المجهول الا انه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فقط اشترك كالمجهول وان كان معلوما فيما التعليل فيصير

بعكان الاستثناء في انه لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه الدليل

المذكور بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد الحر من واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل

البيع فيكون استثناء ولهذا يصح تبايعه الاحتياج الى انه لا يدخل فيه الحر كالاستثناء بخلاف ما اذا فصل

الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة فهذا بخمسمائة فانه يجوز عند هما خلافا لابي حنيفة رحمه الله لانه يصير

بيع بشرط القبول الصحيح وقيل انه حقيقي كما كان لا معتبرا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف

الاستثناء فانه لا يستقل بنفسه بالاشتمال ولا يقتضي في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان شبيها بالناسخ

فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى جانب الاستثناء وقالوا ان كان دليل الخصوص مع انه قطعا

ان التناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد وغيره المنسوخ وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر

بها الثقة في تغيير ما بقي فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه للدليل بمسئلة فقهية

مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف فمات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الاخر

بحصته من الالف لانه مبيع بالحصة ابتداء وكان فسخ البيع في الميت بعد الانعقاد وهو جائز وهنا مذهب رابع

مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قال الكرخي

وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان وقيل ذلك لما فرغ عن

بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ العموم اما ان يكون عاما بالصيغة والمعنى او بالمعنى فقط

لا تغير كرهط وقوم يعني ان العام في نوعين احدهما ان تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في التفهيم والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون
المعنى شاملا بالاستيعاب الا انه لا عكس لان الامر المعنى ليس للفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا نهاية لكن هذا مختار
فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات وعند
من يشترط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع فيقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الاحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء لواحد في قولك
جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا لا يصح جاءني العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ثم يحتمل ان العموم والخصوص اصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل
الخصوص يكون في الاخبار … ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الى الاصل
فيمن ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل فيما ان يكون في ذوات ما لا يعقل نحو ما في الدار فالجواب انه
او حمار لا زيد وعمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا
… لتكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في نفسها عامة
موصوفة بصفة عامة وهي المشية … فان شاء الكل لا بد ان يعتقوا جميعا عملا بالعموم …
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان عند ابي حنيفة له ان يعتقهم

الا واحدا عند ابی حنیفة رح لان کلمة من للعموم ومن للتبعیض فما استقیم العمل بهما الا اذا بقی واحد منهم غیر معتق وکذا المشیئة خاصة للمخاطب وقیل کلمة من للتبعیض فی کل من المثالین لکن فی المثال الاول کل من العبد الثانی بعض مع قطع النظر عن غیره فیعتق الکل وفی المثال الثانی واحد تعلق مشیئته بالکل ففیه ما استقیم الا تخصیص البعض ولکن یرد علیه انه اشار الکل علی الترتیب فیم یعتق الکل الا واحد انه شارحقیقة حال کونه بعضا من العبید فما قال فیه فان قال ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لم تعتق تفریع لکون کلمة ما للتبین المعنی حینئذ ان کان جمیع ما فی بطنک غلاما فانت حرة ولم یکن کذلک بل کان بعض ما فی بطنها غلاما وبعضه جاریة فلم یوجد الشرط لا تقال فحینئذ ینبغی ان یجب قرأته جمیع ما تیسر من القرآن فی الصلوة عملا بقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن لانا نقول بناء الامر علی التیسیر ینافی ذلک یا یحیی المعنی من مجاز الکونه تعالی والسماء وما بناها فلم تحیر المثل فی ذلک فی من علی ما ذکرت لقلته ویدخل فی منفصات من نقل الکتاب الیضر تقول ما زید فجوابه الکریم وقال الله تعالی فانکحوا ما طاب لکم ای الطیبات لکم وکل للاحاطة علی سبیل الافراد ای جعل کل فرد کان لیس معه غیره فمنه السمی عموم الافراد ونسبت الاسماء فتعمها ای تدخل علی الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف الیه لا یکون الا اسما فان قال کل امرأة اتزوجها فهی طالق بحیث تتزوج کل امرأة ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین کما کانت کلمة کل للعموم مدخولها فان دخلت علی النکرة اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت علی المعرفة اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق کل تطلیقة تقع الثلث وان قال کل التطلیقة تقع واحدة حتی فرقوا بین قولهم کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول بالصدق والکذب ای بصدق الاول وکذب الثانی لان معنی الاول کل فرد من الرمان مما یصلح ان یوکل هو صادق ومعنی الثانی کل اجزاء الرمان مما یوکل وهو کذب لان العشر لا یوکل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان تقول کلما تزوجت امرأة فهی طالق فمعناه کل وقت اتزوج امرأة فهی طالق فهو تقصد تقع علی عموم التزوجیات

وبثبت عموم الاسماء ضمنا الا ان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج
امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في
لفظ كل فيعتبر جميع ما يصدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة
فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا
فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة
ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول ثم احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما
للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة
والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة
الى من تخلف من الناس ثم لم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من في مثل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق فدخل ثم لا يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من
ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ الاول كلمة كل والجميع فانه يتغير بهما قوله اولا ولو دخل
عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي
وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال ثم النكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها
للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم لنفي الماهية والفرد المعين

لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاغراقية كان نصا فيه كما فى لا رجل فى الدار وقوله
لا اله الا الله والا لكان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فلو لم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلى لما كان قوله قل من انزل الكتاب الخ نقضا بالايجاب
الجزئى لان السلب الجزئى لا يناقض الايجاب الجزئى وفى الاثبات تخص لانها مطلقة يعنى اذا
لم تكن تحت النفى بل كانت فى الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوادا او بياضا او غير ذلك او اذا قلت جاءنى رجل العلم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هو الدال على الوحدة
من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذى غر الشافعى رح فى ظنها عامة يعنى قوله
وعند الشافعى رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة فى قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون خالية عن العيب والمدبرة غير مملوكة من جهة فلا تبقى ولها اسم الرقبة
ولا ينبغى ان يقاس عليها الكافرة فى التخصيص لنا فى هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجرى
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول فى حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثانى فى حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظى اذ
لا يقول الشافعى رح بتحرير رقبات فى الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن
ما قلنا الا العموم الاوصاف فسواء ان يسمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة ثم هذا تفسير لقوله الا
حتى كانه قال فى الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكن لم توجد فيه الصفة العامة فكانت خاصة اخراجها

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا انكر عامته اذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا دخل في داري فانه لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امراة كوفية
حيث تزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله تعالى والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا فيحنث
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
وقوله تعالى والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين فان
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم احدا لا
بهذا الايلاء بعد ويليس من قتا باربعة اشهر حتى تنقضي الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به كذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه
النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون
اي فلا يعم ايصالا الى اخص الخصوص وقد اعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جعل العموم مع ان ... فيه

٦٥

لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول به كذلك كضربت فان الضرب يقوم بالضارب فقط لقيام الضرب ب
المفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما من مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة
عن الحدث مع الزمان فيتناول الزمان ثم قيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق
بضرب العبيد يساوي كل منهم الى ضرب الآخر عتقه فلا يمكن التخيير فيمن المولى بلا مرجح فيجب بخلاف
الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فالتخيير الى المولى
يعين واحدا منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت عموم لنفي كما
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في نكرة لا يستقيم التعريف العهد
اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام تابعا او للاستغراق كما ذهب اليه اهل
العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى
معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه
الاصل في التعريفات والعهد الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم
يكن ثمة افراد معهودة ولم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب
قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله ثم
يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم يعني ا
القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا
يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل
على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف
لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فيكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي
رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في التعريف بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام احد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يختص الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى الاسبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين
وهو معنى ما قال ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين قال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح وقال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان يكون الجملة الثانية تاكيد الاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بالاشارة حرف
يدل عليه هو لفظ ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثالها اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول اعلم انه ينبغي ان يحمل على الغالب كلها عند الاطلاق وخلوها عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثال الكل ثم بعد ذكر المصنف ما هو منتهى التخصيص فقال وكان

ان نذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال ومنتهى الخصوص
نوعان اي المقدار الذي لا يجوز التخصيص الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة
واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به كالجمع المعرف بلام الجنس فانهما لو خليا عن احد الجنسين لفات الالفاظ عن
مدلوله كالمراة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمراة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع ولكنه محلى
بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال
ونساء منكرا اما لم يدخله لام الجنس او ملحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط فانما ينتهي تخصيص هذا كلها
الى الثلاثة لان ادنى الجمع الثلاثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن معناه وقال
بعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليهما تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين او الاختين الثلثين كما للبنات او الاخوات ويحجب
الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلاثة والوصية اخت الميراث في كونها خلافة الى الموت
وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لاخوة فلان وله اخوان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او
على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تقدمهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافا لابي يوسف
رح فان عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كما في الجمعة فان فيها اشتراط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف الوجه الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي متمسكات المخالف مع جوابها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ من بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اراد
بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو مخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود مخرج العام

على الامر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سياتي
وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن حد المشترك باعتبار
كون افراده مختلفة الحقائق ودخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين
المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط
التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجيح
بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء لفظة واحد بصيغة ثلثة ق الثاني يكون
اقل الجمع ثلثة على الامر والثالث بانه بمعنى الجمع لا الانتقال المجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل الدم هو
في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض انما كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه
ليس بمجتمع ولا منتقل وانما كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها
ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الراي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام لا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز
ان يراد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله والملائكة والصلوة ذلك لا باخذ معنى شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان
الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا انتم بشانه وذلك الاعتناء من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان
واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص
اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة و
باعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مجازا
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعند بعضهم يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما منافاة

79

بينهما مشابهة كالعجز

تحقيق كل فرد لك

الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك فاذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مأولا فانما هو من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة فكان النص وبهذا اندفع ما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي يحتمل المشترك الا ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني يسمى مأولا ايضا لكنه من اقسام البيان المراد بغالب الرأي اي بظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس ونحوه فلا يتوهم انه لا يشمل ما حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى اللفظ وبالنظر الى اشتقاقه وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المأول وجوب العمل به جائز في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني يوجب العمل دون القطع في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته التي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في فقابلا نهادا لا يزاد على صيغته يعني آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج به الكلام من قبل الصيغة لكن يشترط في هذا ان يكون السامع من اهل اللسان في ايراد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاولين والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني لفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى بالمجرد وفهم من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدمه فيكون بينهما المباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا في

ظاهرا في مجيّ القوم ولكن في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان لم يشترط فيه السوق او لا والنص اشترط فيه السوق البتة وبهذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان كل بعضه اولى من بعض بحيث لو جد الاولى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضع منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقع على احتمال التاويل والتخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن يشترط هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطع فيه ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بانه كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله فصار مفسرا او بان زاد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل لتعديته عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر في شيء انما ازداد عليه في قوته وهو عدم احتمال النسخ ثم ترتيبه في الظهور تقدمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى يشبهونه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون كذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

ملائكة نص في تعظيم آدم عليه السلام

لكنه يحتمل التخصيص اي سجد بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا
متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا
يقال انه بقي احتمال كونهم متلاحقين او متفرقين لان ذلك لا اعتبار له في بيان التعظيم على انا لا نسلم انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فيصير الكل مخصوصا لان استثناء ابليس ليس من قبيل
التخصيص لانه مقرر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب لهذا الا انه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال باعتبار
كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة
لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم الا انه نص في معنى وهو قديم لا يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
والمثلين ليس من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لا يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد ثبت نصا

ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية
والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض
بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن
هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو تضاد بين الحجتين على السواء لا مزية
لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في
حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان يحل الزائد عليها والثاني نص في انه لا يجوز
التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ونقتصر عليها وقيل الاول نص
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجيب لما ان مثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اذا
كان اداء وقضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل
وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا
فاذا تعارض فيهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت يصلي مرة واحدة والشافعي رح عمل
بهذا النص بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانه صار عدلا
حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض فيهما يعمل على المحكم هكذا
في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال لتعارض المفسر مع المحكم ومن ثمة اتى ثم ان المص ذكر مثالا
لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى
شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله
الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر
لقوله تزوج ليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكأنه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحنا المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأ الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا منهما لابد ان يترتب في الخفاء بمرتبة
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلابد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وبهذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب ايضا لكن يكتفي في الخفي بطلب يسير [illegible]
ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقال العارض من غير الصيغة كما في عبارة تتمة الاصول
قوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل هو للتأكيد المقدار حكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاؤه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاؤه
لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب العلم من الظاهر
والحكم في النقصان فقط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم
آخر يعرف السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى
السرقة اذ السرقة هي اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال لعروض غفلة وفترة
واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ
فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه دلالة لا نصا ولم نعدها الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان
القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ
وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه
قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل
فهو الداخل في اشكاله اي الكلام اشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس من تغير لباسه وهيئته
زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بالطلب ثم التأمل
حتى يتبين المراد وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل
هو اعتقاد الحقية فيما كان مرادا لله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي طلب معاني اللفظ الذي يستعمل هذا اللفظ
ثم التأمل فيه بان اي معنى يراد ههنا من تلك المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فان
كلمة انى مشكلة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم تارة
وبمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فالمشتبه ههنا انه باي معنى فلو كان بمعنى من اين
يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فتحل اللواطة مع امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باي كيفية
شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال من المحال فتاملنا في لفظ الحرث فعلمنا انه بمعنى كيف
الذي يرى المعنى بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته [illegible] حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وان التي من الرجال الآن حرمتها
قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم مثل نحو المشكل يمكن
ان يدخل في المشترك الذي ترجح احد معانيه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة
غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة
لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة
وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا
علمنا ان اواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة
اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل
للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم
الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه
زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يرجى طلبه ولا تعلم
حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل
سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة
الدعاء ولم نعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بفعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها فطلبنا
ان نعلم الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والنية والاذكار فلما تاملنا
علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب فصار مفسرا وكذا كان مجملا بكذا الزكوة معناها في اللغة النماء فبينها النبي عليه السلام

لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السلم ثم طلبنا
الشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا فيما
لم يكن بيانا شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان فيما
خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا ولهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فلا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد
حقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة واما بعد القيامة فيصير مكشوفا لكل احد
انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير
التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي هذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان العلماء الراسخين
في العلم يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى ذم مبتغي المتشابهات
حيث قال الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم لا الاتباع وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون وعند الشافعي رح
لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على اسم الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والراسخون
في العلم لكن هذا الترجيح النقلي لان من قال ان علم الراسخين تابع لعلم الله تعالى ولا ينبغي ان يرتقي الى علم الراسخين يريد
لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه ان تحقق فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلنا الابتلاء
والتسليم لان الناس على صنفين منهم من يشتغلون بالتحصيل فابتلاهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب منهم ابتلاهم ان
لا يتفكروا في متشابهات القرآن ويسلموا ...

هو اه فهو ابر الجاهل ترك التحصيل والخوض فيه فيبتلى به وهو العالم بالاطلاع كل شيء فيبتلى بترك ... المتشابه على نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور الم حم فانها تقطع كل كلمة منها عن الآخر في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب ينبني بالاغراض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله الرحمن على العرش استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى آيات الصفات وقد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمة لما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال

اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه ثم الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني وكذا الاستعمال مجازا وعلى انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون

واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء لا لمناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له

المعلومة فمن حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه لم يبق عليه ما وضع له من حيث انه ما وضع له
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجوده استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في انشاء بان يذكر اللفظ
ويراد به آلة ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام
في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون هو ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة محلا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه كيف وليس المجاز ضروريا وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المتحقق الواقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لما
لم يصرف دلالة الحقيقة فلم يستقم حمله عليها حينئذ يعدل الى المجاز فمن جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما
مجازا لا يحل ان يكون محلا لمعناه فجعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر عن الرسول عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع مجازا لان الحقيقة مهجورة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي هو من خشب يجوز بيعه بالصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عاما مجازيا فالشافعي رح قيد لفظ الطعام في قوله لا تبيعوا الطعام الا سواء بسواء الحاكي

لأن المجاز لا يكون في الاخاص اوخبر نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشي المقدر بالصاع بالشي المقدر بالصاع سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان علم القول بعموم المجاز اقرار على الشارح لم نجده في كتبه اما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز فيه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفي عنه يقال للاب ولا يصح ان يقال انه ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق لكن السلف ذكر هذه المسئلة في موضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشارح يقول بان الغموس ليس بما عقدتم الايمان معناه وهي ما كسبت قلوبكم واحدة يشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان الحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

فيها مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس المنعقد جميعا

هذا جواب التحرير في هذا المقام وسيجي هذا في مبحث المؤاخذة ايضا ان شاء الله تعالى وقد النكاح للوطي ثم العقد لهي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء محمولا على الوطي ولا العقد فيشمل الوطي الحلال والحرام والوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي به لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فان رجح حمل النكاح هنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا وان حمل على حقيقته اللغوية ثبت حرمة المصاهرة بالزنا وتحصيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي تحصيل اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان يقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا لكان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وحقيقة الكل حيث يكون الجمع بينهما كما في هذا الشان تخالف فالمحكي كالوجوب والاباحة في الامر لا النزاع في جواز استعمال اللفظ في مجازي يكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز استعماله بالحسبان اي احتمال اللفظ اياهما بحسب التناول الظاهري لشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمال فنحن نجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم الوضع للاستعمال في المعنيين وذكر في ذلك

تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال ثم الاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب احد اللابسين احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين الحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية لا يقال انه يمكن ان يكون الثوب مرهونا عند المرتهن وليس يصدق عليه انه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول انه ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب

حتى يصير الراهن كأنه يطأ بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك الى اصله
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتِق بلا واسطة والمعتَق بلا واسطة وقد يطلق على معتِق
المعتِق وكذا معتَق المعتَق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتِق ومعتَق جميعا تبطل الوصية لانه لم
يترجح احدهما بالاشتراك وان لم يكن له معتِق بكسر التاء بل معتَق ومعتَق المعتَق على ما هو موضع مسئلة المتن يستحق
المعتَق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق بالوصية ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر ويحرم بالاجماع ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيئ من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والشعير
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل فيعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم ظاهرا وهم عند الناس ابناء
اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان اللمس حقيقة في اللمس باليد مجاز في
الجماع فالشافعي رح يقول ان الملامسة ههنا المس باليد لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان اللمس
قائما مقام الحدث فيكون مس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بمعنى الجماع فالتيمم فيه للجنب فيحل التيمم للجنب بهذه الآية بخلاف قوله

مولانا عبد الحليم رح ١٢

ان المجازية مناط ربالاجماع بينا وبينكم فلا يجوز ان تكون الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
الا بالبس مناقضا اللفظ حتى يكون التخصيص مقبولا عندنا بل انما تخلف عن الجنابة فقط والامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى
قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اى معنى الحقيقي فى الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازي فى المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعنى المجاز فى الاول والحقيقة فى الاخير مرادا
على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع فى الاعتراضات على هذه القاعدة فقال وفى الاستيمان
على الابناء والموالى تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان الحربي اذا استامن الحربي من الامام
قال [illegible]
الائمه [illegible]
الفروع فى هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة فى حقن الدم لانه يدخل فى الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهره ابناء الابناء فى قوله تعالى يا بنى آدم
وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى فلاجل الاحتياط فى حقن الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغى ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حقن الدم فيما اذا استامن
على آبائهم وامهاتهم فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان هذا بطريق التبعية فيليق
بالفروع دون الاصول يعنى ان هذا التناول الظاهري فيما نحن فيه بطريق التبعية والمذكورون فى هذا المثال الابناء
والموالى لانهم فروع فى الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم ما كانوا فروعا للآباء والامهات
فى اطلاق اللفظ لكنهم اصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى اللفظ الا ترى ان الكتابة الى بنيها اذا استكمل الكتابة
آباؤه لا يدخلون بالتبعية لانه ليس من اللفظ تدخل فيه تعالى حقيقا للعملة لاحسان فان الحربي اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيق صلة كل واحد بحياله وما ترى كالجد فى قوله
حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع والاستيفاء فى حرمة الاجداد والجدات بالاجماع لا بالنص فانما يقع على الملك الاجارة والدخول

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انا اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في

قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لان الحقيقة مهجورة لا تحمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل ثم انتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في انه اي فعل المعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالصواب انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت ولهذا كان الحديد بها ممتدا دون الآخر مثل امر ...

طالق يوم يركب يدفا المعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق ومما اريد النذر واليمين

قال بعد حلى موجب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ناويا به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معنا واليمين معنا المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا قيل يلزم لفوات القضاء للنذر والكفارة لليمين لهذا قيل ينبغي ان لكفارة حيث غير منصول يكون المراد حيث به السنة لتقدير شرعية بخلاف ما اذا كان حيا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على محمد رح خلافا لابي يوسف رح فانه عنده يمين في الاول يمين في الثاني اذا لم ينو شيئا او نوى النذر نفي اليمين او بلا نفية يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على هذين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه اي النذر واليمين معا في هذه الصورة

بصيغته يمين بموجبه تحريره ان جملة لله علي صيغته نذر وموجبها الموضوع له وكان هو [illegible] قبل النذر مباح الفعل والترك لانه بالنذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من ايجاب المباح تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل لنفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انما كان المجوز فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين المراد من اللفظ والنذر ليس مرادا بل ثابت بالصيغة ولكن هذا انما يصح لو نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة فلم يكن ثابتا الا

في ان اللفظ [illegible] والنذر بصيغته يمين بموجبه [illegible] صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد [illegible] القربة

لعله [illegible] مسئلة النذر توضيحا وتاييدا فان شراء القريب يكون تملكا باعتبار صيغته موضوعة للتملك [illegible] تحريرا واعتاقا باعتبار ان موجب الملك مع القرابة هو العتق [illegible]

متن تملك فى ارحم محرم منه عتق عليه الا فيمن اشترى والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما
فرغ المصنف عن التفريعات شرع فى بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة فى عرف الاصوليين مرادف المجاز وعند اهل البيان
قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت
فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل
واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل
كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق
المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى لعلاقات المجاز المرسل ولعلاقة
الاستعارة والاول هو الصورى والثانى هو المعنوى واراد بالصورى ان تكون
صورة المعنى المجازى متصلا بصورة المعنى الحقيقى بنوع مجاورة بان يكون سببا له او
علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوى ان يكونا متشاركين فى معنى واحد خاص مشهور
به فى العرف كما فى تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان
الاول مثال الاتصال المعنوى اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان فى معنى لازم
مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعنى الجرءة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم
الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانى مثال الاتصال الصورى فان صورة المطر متصل
بصورة السماء يعنى السحاب فان العرب يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون
متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا فى الحسيات والمجاورات كذلك وجدا فى الاحكام الشرعية فقال
وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعنى ان العلاقة بين الشيئين
من حيث كون الاول سببا للثانى ومسببا عنه او كون الاول داعيا للثانى او معلولا له نظير الاتصال
الصورى من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاوره كالملك
يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع نظير المعنوى العلاقة

٩٥

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونها تابعة كبينة شرع نظير الاتصال المعنوي بالحسيات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض ونحو ذلك ثم لما فرغ من تفصيل الاتصال المعنوي ذكر قسمي نوعي الاتصال الصوري
ليبني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية
قدمها عليها فقال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الجانبين
فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم محتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة
محتاجة الى الحكم من حيث شرعيتها اذ لم تشرع العلة الا لحكمها فالافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة
ان يطلق المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك
او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتفرع الاستعارة العلة للحكم والحكم
علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع
عرفا فان اشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر لعتق هذا النصف في صورة الشراء
لا في صورة الملك بناء على المعنى الحقيقي فان قال اردت به الآخر يصدق في الصورتين بالملحة
الاجازة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدق في هذا الاخير لانه تخفيفا عليه فيتهم في هذه النية بخلاف ما اذا جرى على ان
الصورة الاولى لانه تغليظ عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث
والشراء مختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا
لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا
اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع
فيه لان التفرق والاجتماع وصف ولو وصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيفت اليها الحكم وفي الاصطلاح

بما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تخلل بينه وبين الحكم
علة لا تضاف اليه كما سيأتي كالاتصال بين ملك المتعة وزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حررتك يزول ملك الرقبة ويزول
ملك المتعة فلا يحل له وطيها الا بالنكاح فهذا الاتصال بين ملك المتعة وثبوت ملك الرقبة بان يشتري امة فيثبت ملك الرقبة
وبواسطته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم بان يقول لامته حررتك ويريد به الطلاق او يقول انت
مني طالق ويريد النكاح والتحرير ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد به انت حرة وان يقول انكحتك ويريد بعتك لان السبب
محتاج الى السبب من حيث المشروعية والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل فيه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة
لا لحل الوطي وانما يحصل فيه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيصح الاستعارة من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما مبني على السراية واللزوم
فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين لا لزوال المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة
التي كانت من جهة ملك اليمين لا للمتعة التي كانت في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع في بيان انه في
اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى
المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذر فان اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم يكن لها ثمرة فثمنها او ثمرها اي ما يحصل بالبيع لو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا اقتران المحلوف عليه بوجود اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
الكل الا انا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فينصرف اليمين الى غير الفعل المتعارف

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان يشتمل الحقيقة

اذ ان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه

بالدخول العرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور

عادة مرتبطة بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا

ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد

رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط مع ان

كان المدعي محقا او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالاقرار

والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي

رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان له لان هجران الصبي

مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز اي لا يكلم

هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث لما قلنا انه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي وهو صبيا ذكر التمرتاشي انه

ومهاجرة المسلم فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن العمل بالحقيقة المنهي الى آخره معا الا ان يقول التحري في

الباب هو القصد بهذه الثلثة انما التزم ابتعاد الذات لا القصد فلا تعتبر انما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا يكلم صبيا

بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان هجر الصبا صار مقصودا بالحلف ح رجوعا الى الحلف لانه قد يكون سفيها

يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل لا كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى

عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وهذه ليست مهجورة بل كانت مستعملة في

العادة لكن كان المجاز متعارفا فاغلب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى

عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة

او لا يشرب من هذا الفرات فالحقيقة الاولى ان يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما لكن

المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث ان اكل

الخبز ومنهما بان دخلها ما بعدها لا ينبغي ان يحنث بالسويق والخبز لكن لما كان هذا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثاني ان شرب من الفرات بطريق الكرع اي متعلقه كما هو عادة اهل البوادي لكن المجاز غالب الاستعمال
وهو ان شرب من غرفة او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
ايضا وبالكرع ايضا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانقطاع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا
من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو ان نوى شيئا فعلى حسب النية وهذا بناء على اصل
آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه
مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا تفصيله
بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد للخلف من تصور وجود الاصل لم يعارض اصل و
هذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي تكلم هذا ابني مرادا
به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل المجاز عنه وقيل في تقريره
ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن صحة هذا القول الى آخره يعني ان الاصل الخلف على حاله انما الخلاف في
فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم
يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا
به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعرض له عارض حتى يصار الى
المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع للاصل المعنى
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما
لما كان خلفا عنه في الحكم وحكم المجاز راجحا ان يرجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار
كونه شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى لضرورة الداعية اليه ونظير الخلاف في قوله لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان
العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح الكلام صحيح لعبارته من حيث
كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم ليس كونه صحيحا لاستقامة العربية فقط لكان لانه علما انه لا اتفاق انما
قال في قول الرجل لعبده هذا مشترك قبل ان تخلق او خلق انه كلام باطل لا يصح بحسب العربية صحيح لغة

بل معناه ان يكون مجازا بمرتبة او بمرتبتين لا مشتركا بينهما بل لم يصح نقلا معقولا فتمسك على
ان المجاز اولى فليس كذلك بخلاف قوله هذا ابنى للاكبر سنا منه فانه صحيح مع حقيقته وهذا استحالة مجازه لان
ان المشار اليه اكبر من القائل لمنه الولد وقال ابو حنيفة للاكبر سنا هذا ابنى لغا هذا الكلام فاذا كان لغوا
صحيحا من حيث العربية والترجمة وكل المعنى الحقيقى محالا بالنظر الى الخارج بيد انه المنزلة الانكار
والعتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا فى الاب ثم اعتقه بالملك كان اثبات فى الحكم وكان
لما كان المعنى الحقيقى شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذى
هو العتق الحكمى فينبغى ان يثبت له لعدم امكان الحقيقة لا انا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اى هو كالابن لى فيكون كقوله رأيت اسدا يرمى فانه ولما كان مجاز الكلام بحتا بالحقيقة خبر المرتبة الاكبر
اسدا حتى يلزم المحال فقيل ان كلامه بالنسخ وبعيد فقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا يعنى قد يتعذر المعنى الحقيقى والمعنى المجازى معا اذا كان الكلام ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ
كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب من غيره او اكبر سنا منه حتى تقع الحرمة بذلك اذا كانت
الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنتا له وان كانت اصغر سنا منه كما اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان يكون
ابدا فلا يثبت المعنى الحقيقى وتعذر المعنى المجازى ايضا لانه لو كان مجازا لكان عن تحريم الطلاق وهو باطل لان الطلاق
يقتضى سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضى ان تكون متنافية ابدا فلا يقع بينهما نكاح فلا طلاق فاذا
لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بل يلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضى
بينهما لا لان الحرمة ثبتت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما لمنع حقها فى الجماع فيجب التفريق كما
فى الجب والعنة فقوله واكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله المشار حال من فى له معروفة
النسب يعنى لا بد ان تكون معروفة النسب من غيره لكونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى
تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها
ثم قيل ان قوله واكبر سنا منه عطف على قوله وقوله مثله فتوهم ساقط وقيل الحكم فى مجهول النسب
كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل التصديق والتكذيب كالرجوع عن الاقرار بالنكاح

٩٠

بالقبول ثم شرع المصنف لبيان ذلك في بيان ان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما تقدم فقال

وقد تترك الحقيقة بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او معنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او ليسمى اشتراكا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد وفيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وهو تمسك الكرخي في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث لاجل ماخذ اللفظ ولانه لا يسمى في العرف بائع السمك بائع اللحم وكذلك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين اذا حلف لا ياكل فاكهة ... حال كونه زائدا على الفاكهة بقوام البدن فهو موضوع للنقصان عن العنب والرطب والرمان فيهما كمال ليس في الفاكهة ... ويكتفى بها في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص وايضا دخال الطرار في السارق وان كان فيه كمال ليس في السارق فلان في ذلك الكمال والزيادة ليس بتغير لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشتمله اشتمال الآية في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه تغير لمعنى التفكه ويضر له وعندهما يحنث بذلك كله

لا لما من اعز الفواكه بهذا المعنى واما الخامس فكما يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم

سوق الكلام لقرينة لفظية تحقيقية سواء كانت سابقة او متأخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا

حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك بقرينة قوله ان كنت رجلا

هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام توبيخا مجازا

وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة

قوله فليكفر بقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم

الا بعض مجازا لكان اللفظ يدل على العموم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت

ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة ان تخرج فقال

لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام

تتناول كل الخروجات لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هو الخروج

المعين فحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي

حر فان حقيقته ان يعتق عبده اذا تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته لكن معنى التغدية الذي حدث

في المتكلم يدل على ان المراد هو التغدية المدعو اليها كان مع الداعي فحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته

لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام بان لا يحتمل المحل المعنى الحقيقي بلزوم الكذب فيكون موسوما بعدم الاحتمال

فيحمل على المجاز كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان

الكثير ما يقع العمل منا ويخلو عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي حكم الاعمال بالنيات

فان قيل الثواب فظاهر لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قيل الحكم هو الجواز

نعم كالنية في الوضوء وكالترتيب وغيره من الاحكام فهذا الحكم لا يدل على الجواز

اما عندهم فلا يلزم عموم المجاز واما عندنا فلا يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان الوضوء موقوف على النية

الوضوء على ما قال المشائخ انما في سائر العبادات المقصودة فالمعتبر فيها الثواب فاذا خلت عن النية

لا بالنص ومثال على قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطأ والنسيان لا يوجد من

له اي مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢

وهو كذب بالاقل انتحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير باق في حقوق العباد البتة وكذا فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلوة بالتكلم اضطرارا فالتيح لشهادة المشايخ رح في تعارض الصلوة والصوم فهم الآن بيان المواضع الخمسة على تقدير المصرح فيه كلام كما لا يخفى التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم حقيقة عندنا خلافا للبعض حملة مبتدأة تتمة لقوله بدلالة محل الكلام حتى يهار والزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فلا تكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين القبيل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على الها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون صالحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ النوعين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو يليق بلبنه والثاني كما يرفع الخبز من عينه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لان وجميع الافعال فيجب التوقف وهو خلاف منشاءه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز ارادان يذيلها بحث حروف المعاني فقال ويتصل بهذا ذكر حروف المعاني اي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فانها في ذاتها كانت بمعنى النظير فتكون حقيقة وان كانت بمعنى آخر فيكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر بعضها احد لحجة المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وبافعله المصنف اتباعا للجمهور وان كان اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليبا لان كلمات الشرط والظرف ما سماه فهم لما كانت مستقلة والعطف اكثر وقوعا قدمها فقال الواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا سواء وتقدم احدهما على الآخر وحجة الشارح قوله عم ابدؤا بما بدأ الله قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

ففهم النبي عم سنة الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا فان قيل يلزم رجوع على تجوز الترتيب جواب ان ال
ان النبي عم لعله علم الترتيب من دليل غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بمشروع
بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو
اذا قال الرجل لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح يقع
واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث و
للمقارنة عندهما فيقع الكل في دفعة واحدة والمحل قابل لها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عنده بالحقيقة
رح لان موجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان ليس الترتيب
عنده والمقارنة عندهما لاجل معنى الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لم
يمكن له ان يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ما دام لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها ملحقة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بشرط واحد فاذا علقه جملة يقع جملة واحدة وقال
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذا جواب سؤال آخر على مذهبهما
بعد ما كان يقال انما تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فههنا
الثلث رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا فعلم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطتا ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من
التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات في دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه ولم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال لها انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو
فيه عند الشارح ليقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج امتين من رجل

بغير اذن مولىٰهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على ما ذكرنا ثم هو انه
اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بينا فعلم ان الواو للترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فيبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا البطلان لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى او اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى والا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلم يمكن ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم
بعتقها وقيد بهذه نظرا لكلام اذ قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوسط في النكاح
وقيل اذ تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف وقيل يبطل وقيل لا اجازة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او احد منهما جاز نكاح المعتقة الاولى وبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان نكاح الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فلما اجاز الزوج جاز ولو اجازهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال يتقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما
الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه يبطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطراد للاول فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام توقف على آخره اذا كان في آخره مغير
اوليه كالشرط والاستثناء واذا تاخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه [illegible] لكن نكاح الاخت الاخيرة

95

يفسر او لما اوليه ما الجمع بين الاخيرين ليس بتخ بيع الاخيرة فلهذا توقف اول الكلام على آخره فلما

يفترقان في الزمان قد تكون الواو للحال ايه ابيان المجاز في حتى ما بينا وكما كان هنا من اللغة

بيان الحقيقة كقول العبد وادي الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر للحال

اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال كي يدرج شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يعتق

على اداء الالف يرد عليه ان الحال في قوله وانت حر لا قوله اد الي الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا

على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف بان يجعل

مقيل الحال المقدرة اي ادالي الفا حال كونك مقدرا ان تكون حرا في حال الاداء فيكون الحرية موقوفة على

بان الجملة [illegible]

والوصف [illegible]

الحقيقة انما اخرجه عن بيان الحال التي هي مجاز المستعمل على المثال لمخالفة فيه على ما سياتي ويحمل ان يكون

الاصل في العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد هنا انما هي تحرير المشوب الواقع فلا تجب المشاركة في

الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا تفتقر

احدهما الى الاخرى او عطفا ليس الا الخبر وسياقه الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف حتى

اذا طلقها لا يجب للزوج عليها شيء عند ابي حنيفة رحمه الله لان قولها ولك الف معطوف على ما قبله

ليس للحال حتى يكون شرطا لان الاصل في الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان كان بالمال يسمى خلعا

ويصير يمينا من جانبه وليس الغرض منع الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا منه

تامل رحمه الله انما للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو للحال كما كانت

عنده بل للحال بمعنى الحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف على اقا

طلقت كان تقدير طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا

والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان

لطف اي لكن لا زمانا يشتمل لا يدرك لانه لو لم يكن التعقيب فاصلها لاكان قرانا فيستعمل كلمة مع لا المتراخي هنا

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق يشترط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو
حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كان
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام فى العلة لا يصح دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن فى اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون باعتبار البقاء على الاستبشار متراخيا
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا ما شرطه فخر الاسلام اصحابنا الا ان معنى التعقيب وذكر صاحب
التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها موخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الىّ الفا فانت حر اى ادّ الىّ الفا لانك حر فيتحقق فى الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى حين فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا او يصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيكون جوابا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة
فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال اتيتنى اكرمتك او انت مكرم وتستعار بمعنى الواو فى قوله له على درهم فدرهم حتى
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب لان التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

٩٥

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون الجنبي الواحد فيما يزيد بيان قال الشافعي رح لما لم يستقم معنى التفاوت جعلناه تاكيدا لما قبله كما قيل فمو درهم فصاعدا درهم وادرهم ثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق وكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي كامل في الحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ موصول مع الاول لان العطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف انما تبينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال ويلغو الثاني لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو هذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغى الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ولما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يلغو اذ كان التراخي في التكلم بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلق جميعا في الحكم لان التراخي على الترتيب لان الوصل في التكلم متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء تقدم الشرط او تأخر لكن يجيء وقت الوقوع على الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فقط ويلغو الثاني والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حكمها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا بكلمة قيل في قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان للمجاز بكلمة ثم لبعد بيان حقيقتها وهو جواب سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان بالخير كناية
عن الحنث وذكرها بلفظ ثم لبيان التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المص رح ان لفظ
ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لفظ الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم يعكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع يلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير
من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما المقصود ما بعده لا الخطأ في
الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد في حكم
المسكوت عنه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان
جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرفت
في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان
تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يعرض
عن الواحد الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه
يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق ويقول ان يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول الاقرار اخبار
يحتمل التدارك فيحمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى الجمع

99

عمير الغير لم يحتج الى الكناية وملازمة منهما فاستدركت بقولك لكن عمرو وهي ان كانت مخففة فهي بالقصد
وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان بعدها مفرد على غير المشير لم توجد بعدها
النفي وان كان بعدها جملة على ما تعلق للنفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا والنفي واقعا
على شيء حتى يمكن وصلا بالكلام السابق بان لا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فهو يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا وما كان اشكله الاتساق ظاهر
فيما بين الاصوليين لم تعرض لبيانه ذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين بهذا ان افسخ النكاح يجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل ما
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد بطل النكاح من اصله ولم يبق له صحة فلما قال
لكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
تعينا تنقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستئناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق فيصح اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى تقييده بمائة والاثبات الى تقييده بمائة وخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه وما ذكره المذكور في قوله هذا آخر هذا القول لاحد بهاء وهو المختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين ومنها عامة النحويين الى انها موضوعة للشك وليس كذلك بل الشك ليس
مقصود المتكلم بل قصده التعميم يعني طلب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء والبيان الشك معقول وقد وضع له لفظ الشك فهذا الكلام المشار يحتمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان معنى هذا احد وهذا الشيء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاب الحق
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام الاصل كونه خبرا من حيث اللغة فيما كان له
جهتين فاوجب التخيير اي التخيير من حيث كونه انشاء وبذلك يختار ان يوقع العتق في ايهما شاء ويعين ان كان انشاء والى

على احتمال ان يكون هذا انشاء بيانا بالخبر المجهول السابق حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه
من وجه اي كما ان العتق من وجه دون وجه فكذلك البيان من حيث انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في المبين
تتشير المسألة الجليل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح لنفاذ انشاء العبدين قبل البيان القول انه
كان صالحا الى المستقبل لانه لم يعتق بمحل الايجاب العتق تعين ايهما للعتق اظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي اذ لا جبر في الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبدا البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وحيث تحقق فيه جهتا ما في المبين حيث قبوله التخيير والبيان في
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان عين المريض لا يصح للتهمة وان عين عبدا قيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف
صح ولا يشترط اجتماعهما لان في موضع الانشاء للتغيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التردد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالف او بالفين لتفاوت
المعقود عليه والمعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شيئين او ثلاثة يتعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قطعا الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستأجر يكون الخيار وفاقا في اثنين او ثلثة من المبيع او الثمن ومن الاجرة او الدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع ابدا لا حاجة اليه فالجهالة فيه مفضية الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا له بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير وفي المقدرين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا فايهما اعطاها صح عندهما لكن بشرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما مهرا من النفع
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما مشتمل على نفع وضرر ويسر وعسر فيصح التخيير فيعطيها ما اختار
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا ان يقول تزوجتك على الف
درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار الا النفع في اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر لنقصانه في مقابلة الكثير لان الاصل في اراءة الذمة المال في النكاح ليس سببا اصليا حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من التقرير ان قيد في العقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا
او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية
ولم [illegible]

اقول [illegible]

ان في كل كفارة ورد فيها من الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من قوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب واحد من الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع
عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احد منها بخلاف المعتزلة وهم الفرقون المعتزلة
فان الكل يجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل عن
وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او
شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رحمه الله وعندنا بمعنى بل كما مر الآية انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين يسعى الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك
رحمه الله يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان قطاع
الطريق كانت على اربعة انواع يعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل
واخذ مال فقابل هذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع لكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين بان
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بالغليظ وخفتها بخفته يليق من الحكيم المطلق ان يجازي على الجنايات

باحصنا او الجنس وكان التقدير عبارة القرآن ان يقتّلوا اذا قتلوا فقط او يصلّبوا اذا قتلوا واخذوا المال او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق ولم يقتلوا ولم يأخذوا المال بل اخافوا الطريق اذ قد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عليه السلام انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن فرد الاخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فيها ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فقد راعى كلتا الجهتين والمراد بالنفي الحبس لا الاخراج عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن وجه الارض بالحبس حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر مجازها على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال رح فاما اذا قال لعبده وامته هذا حر او هذه فانه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لا حقيقة كلمة او ان تدخل بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم او يحكم لكل واحد منهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم فبطل الكلام وقيل ان هذا الحكم بيتني على ان لو العتق لجاجة عند هما على ما في المبسوط وعنده موكدا لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحمل التعيين حتى لو نوي تعيين كما في مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين يجبر القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيحمل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته بناء على الاصل المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعل مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وههنا يمكن ان يكون استعارة عند استحالة الحكم فيها جزيا الخ على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او تكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول وا تدل على العموم

محل منهما عن الآخر فلا يكون ههنا كذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو واذا كانت في موضع النفي او جمع

الاباحة لانهما قريبتان لهذا المجاز ولاعتبار الدليل الا العرفية كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم

احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ومثال ما هو في موضع النفي ما ذكر ان قوله حتى اذا كلم

تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الجمع يعني اذا كانت بمعنى الواو يحنث

بتكلم احدهما ايهما كان ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما انحل اليمين حنث ثم تكلم الآخر لم

يتعلق حكم الحنث اذا لم تكن عين الجمع ولو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ ترتيب

الاسم بعد تعلق اليمين الوحدة المعهودة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارتان لكل واحد منهما على حدة وقيل

التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو اذ لو كانت عين الواو لم يحنث الا

بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يكلم كليهما فلا يحنث بتكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما

كان والثاني لو كلمهما لم يحنث الا مرة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو كانت في النفي بمعنى الواو لم يحنث ثم وتجب الكفارة بعده

ولو كلمهما جميعا فكذلك لكون العطف بالكلام اي بالواو فلانا او فلانا فلان كليهما مثال كونه بمعنى

الاباحة الا ان [illegible] من الحظر الاباحة والطلاق والتخيير في قوله لا كلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو

ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا باحدهما فاذا تكلم احدهما انحلت

اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل لظهوره فيما تقدم وقيل لان ما ليس

الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو يباح له مجالستهما فان قعد احدهما

الجمع الواو تجب وهذا هو الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العرف والاصوليون فهو ثم ذكر

مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان فان العطف لاختلاف الكلام يحتمل ضرب الغاية يعني

الاصل في او ان يكون للعطف والمستقيم للعطف بان يعطف الكلام اسما او فعلا او نفيا او اثباتا

او مثبتا منفيا او شيئا آخر لتستوي في العطف ولغيره يكون اول الكلام ممتدا بحيث تصريح تاكيده فيما بعد

فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة العطف باختلاف الكلامين بكون احدهما [illegible]

ولكن لكون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فحالعدها شرط لكونها مستعارة اولا ان حتى للغاية

كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان يستمر في الواقع حكمه مخالفة لما سبق في الاحكام
كما ان حكم المعطوف بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد بها فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان مناسبة تجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف الفرد دون الا
ان ثم ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لعدم
التناسب النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة والتعذيب
فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي
عليه السلام استأذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو
عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا لكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت لنهي النبي
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فمعنى الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى بعد العطف عليه وانهم لم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا كما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق عن القرينة
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل الى في موضعها وتستعمل للعطف فيما بين الصلاحية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم جاءني القوم حتى زيد
حتى القرعي الفصال حسب تفصيل ... والناقة والامثال ان يرفع يديه ... الكبرى

جمع تربيع وهو التسبيل الذي لم يشترط فيه الاداء وهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانها
ادخل من الفصال الى يتوقع الامتنان بينهما وهذا شيء غريب لمن يكمل مع من المتنبي ان يكمل بين
لعلته تقدم وهذا كله في الاسماء واما في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تحمل على انه يفضي الى الرغاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعده متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كالمذيل الا ان كذلك الثاني كقوله ضربت حتى خرجت منه
فان هذه جملة مبتدأة وخبر متعلقة بما قبلها لسببها لها محل من الاعراب كما كان للاول واعلم ان الغاية يحتمل
التسبيد الاستعداد ان يصلح اخرا لا فيما الاختيار كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والخروج يصلح لان
الية كمن يضرب والمساء جملة يصلح ان يتعلق اخروج بهذه انما يكون على نوع خاص للمن حتى يصلح
لانتهاء الفان والشيطان معانكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فلعلى ارادة بمعنى لام كي
الى ان جعل من الشرطان سببا او هنا تكون بمعنى لام كي الاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض بطل معنى الغاية اي تعذرت السببية ايضا تكون للعطف المحض
مجازا ولا يراعى فيه معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء لا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلاثة من الفقه فقال على هذا مسائل الزيادات اي حكي هذه الفوائد الثلاثة الا مثلة التي ذكرها في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي يعني الى فان حتى ههنا الاصل يصلح فيكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له يحتمل ان يكون الضرب الحزن فان ترك الضرب قبل الصياح
او لم اضرب اصلا حنث انا ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان لا يصلح لا
يحدث الاشتمال الكي الكرام التغدي لا يصلح انتهاء له بل هو احسان وجزاء لزيادة الاتيان لا منتهى فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث لانه اتاه للتغدية
فعل الجالب للاتيان والتمكن بان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم صحة المجاز فان
التغدية في هذا المثال فعل المتكلم لا يصلح الاتيان الاشتمال ... لفعل لسبب اخر

لا الصيغة العامة فتتعين ان تجعل استعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك تغدى
حتى فان لم ياتنا واتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذ حينئذ يكتفى التغدي عقيب الاتيان بلا تراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم حكموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا
على آتك وقيل لا باس لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان لتقدير الاعراب فانهم صرحوا بانه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط الاجتزاء به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والمواقع مجاز فيها ولهذا تصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما
كان مدخول الباء وهو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان يوجد
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز الاستبدال به اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بالقدوم وفلان لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فكان الخبر بالقدوم خبرا صادقا فيحنث المتكلم والا فلا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر الاطلاق ولا مقتضي للعدول عنه فلا يقال ان تعدية الاخبار
لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول التقدير المتبادر الا الاستعمال يكفي
دون تأثيره الاخر ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فيشترط تكرار الاذن لكل خروج لان المعنى ان خرجت من الدار خروجا
الا خروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيحرم ما سواه فيحنث بالخروج بلا اذنه ويكون القا

فلعله فيها لم تقيد بشيء من الغاية او كون الغاية بها وغايته عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك حيث
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه الا بتقدير الملصق ليستقيم لان الا ان
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
وعبر عنه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا باذن لك فيكون مآله
وما في قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او لعل ان مضارع مع ان تاويل المصدر
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا باذن لك كما يحتمل الا بوقت
ووجه عن الثاني بانه يحنث ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول الحنث فلا يحنث
بالشك وما وجب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون التقدير انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يعلم
فيه استعمال بل معناها ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئته
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق ويمكن ان يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع الا وقد علم مشيئة الله تعالى ذكره بلا نزاع لم يحمل على معنى ان
علم الله فلا مساغ فيه الا لحمله على السببية ووقوع الطلاق فيما قال وقال الشارح العلامة في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤوسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعر الاول فوقه حتى قريب الكل او لا
بعض فيصح ان يكون آتيا بالمأمور به وقال الشارح لا صلة اي زائدة وكان المعنى وامسحوا رؤوسكم ولا يلزم
الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك لانه التبعيض في الزيادة لان التبعيض مجاز الا ان يكون
حقيقة وهو موجب من الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاز التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء يراد بها البعض اي اكثر الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط في اقيل امسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل امسحوا ايديكم بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في انه لا يجب استيعابه فلا يقتضي استيعاب الراس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثر ما هو الاصابع فيقوم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض في احد روايتي ابي حنيفة رح لم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او بعضه فيكون فعل النبي عم مولوه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع الراس فرضا لا مقدار ثلث اصابع وكلها الآن الكلام فيها طويل انما ثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعطى له حكم الاصل في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عم لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الزيادة بمثلها جائز وعلى للالزام فقوله علي الف درهم يكون دينا الا ان يتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة بحق زيد على السطح وقد يكون حكما بان يكون على المديون مشتمل له على الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان اتصل بها لفظ الوديعة بان يقول له علي الف وديعة لم يخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظها لا اداؤها فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول بعت هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام والالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات المحضة ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

يحمل على المسمى مجازا اى انما قلت فى الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقنى ثلثا على

الف درهم فعندهما يجب ثلث درهم كما كان فى البيع الا ان فى الطلاق اذا دخل حرف على بمعنى

المعاوضة لانه يمكن فى الاصل يعنى فانه طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على

اجزاء المعوض وعند ابى حنيفة رح للشرط فى هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات فى الاصل وانما العوض فيه

عارض فلا يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط فالاصل ان لا يقع حتى يحنث

على ان الشرط تكون بعد شيئا لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط فيكون اقرب الى المعنى الحقيقى فان طلقها

واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط كما قالوا ومن للتبعيض فيها اصل وغيره بالدليل

من المعانى مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه لان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة رح

وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام فيستقيم العمل بهما فللمخاطب

ان يعتق من شاء من عبيده الى البعض حتى لم يبق الا واحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلهم كما فى قوله

من شاء من عبيدى عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابى حنيفة رح بين هذا وبين ذلك ما مر فى العبيد

ان المشيئة صفة فى نسبتها الى كل من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه

المشيئة الى المخاطب دون من فلا يعم لان العمل بالتبعيض ايضا ممكن فان كل عبد بعض مع قطع

النظر عن غيره بخلاف من شئت فلانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى لانتهاء الغاية

فى المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بعد ان يعين ذلك اى ذكر مدخول الغاية

موضعا لا تحتمل فصل فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغاية

فى الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخل فى

المغيا وعند زفر لانها موجودة قبل التكلم عن الكمال المفروج للمدلول الذى هو قوله بعت هذا المبلغ من

سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيما الاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها
لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا وقيل انها غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط ونقض هذا القول فخر الاسلام في كتاب الى باب القياس
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له لا عملا بالعرف وان لم تتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام
لم يتناوله لان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى الليل فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتقيم هذه غاية الاسقاط ولان الغاية [illegible]
بنفسها بقيت بنفسها خارجة عنه وفي الظرفية فهذا هو الاصل منا في اللغة واتفق اصحابنا في [illegible]
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونه بالحذف معيارا لما قبله غير فاصل عنه ولو
ظرفا فاصلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو تقع في
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيهما ان يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو تقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد تقع في اول
النهار اذا لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاصوم السنة وفي السنة
فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة تقع للحال لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق والطلاق في مكة يقع في الاماكن كلها فلا يفيد ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي مصدرا او
في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط وكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول الا اذا نوى

كما في حقيقة الشرط الوضعية انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في ظرفية اورد عقيبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وانما لم يعبر عنه بحروف الجر فقال ومنها اسماء الظروف نحو قبل للتقديم
بالنسبة لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة تقع واحدة لانها لو صفة للاولى
الى حين ما تقدمه على ما اضيف اليه للعين فيري تكون قبلها خبرا لما اضيف اليه حكمها الكلام
الحكم فيقع في لفظ قبل طلاق وما يقع في لفظ بعد طلاقان في كل موضع يقع لفظ قبل طلاق فانه يقع لفظ بعد
طلاق وهو على ما قال رأيته بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان قيل انت طالق واحدة قبلها
الاخرى واحدة تكون القبلية او البعدية صفة لما بعدها اعني الكناية بسبب التركيب النحوي مع كونها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال ولا يكون ما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة وبعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يحتمل الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم قبل درهم او بعده درهم
وفي الصورة الاخرى يلزمه درهمان بهذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لانه قد يكون للقرب والقرب لا يقتضي الوجوب بل الامانة
دون الدين لانه يحتمل هذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع
دخل في الظروف تغليبا فقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق ولما يستثني منه شيء فيلزمه درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وهو مثل غير في كونه
مستثنا وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يجال على النية ويجعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها ان لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى بخلاف غيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا
قدمت ان فسمي ام الباب حروف الشرط ولكان الجمع بينهما ابهاما وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل الجزم ولا تستعمل على امر كائن
لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
شارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها واذا كانت مدخولا بها لان امرأة
الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط ح واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها اذا مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول الفاء فيما بعدها والمثال المذكور بعدها كلمتين على طريق الشرط
والجزاء مثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل ومثال الثاني شعر واذا
تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب وانما لم يسقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فيتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل
متى فانها للوقت ولا يسقط عنها ذلك بحال لانه لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الا فيها فكان لا
ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن ورد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بانها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزمها
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط ويسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

فصار المعنى في زمان لم اطلقك فيه فانت طالق فاذا فرغ من الكلام ولم يطلقها فيه تطلق
في الحال كما في شرح الدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس حتى لو شئت بعد ما
قاما عنه لان تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما كل
اذ الكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ملوكا لشعر ورد عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي يعني ان انتفاء الجزاء في
الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء
الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان من حيث الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يروعن
ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا كيف السؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح
ام سقيم فان استقام السؤال عن حال شيء الا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون
ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون تحته سؤال ام لا كما في الطلاق وعدم استقامة
ان لا يكون في ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يجيء من كلام الشارحين على غير ترتيب اللف فقال
ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال
عند ابي حنيفة رح لكونه مدبرا او مكاتبا او على مال او غير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ليقع العتق
الحال في الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال الاستقامة
فان الطلاق فيه حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال ليقع نفس
الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون ما هو التفويض اليها في حق الحال الذي يدل
كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا او ثنتين اذا وافق نية الزوج فان الحق
انه يقع ما نويا اولى ان تعلقت فلا بد من اعتبار النيتين فان في التعارض تساقطا فيبقى اصل الطلاق الذي هو الرجعي
فان نوت الثنتين ونوى ثلثا الفرج لا يقع لا عند محض ليس لو الا اللفظ ما انه اذا لم يكن الغير عدد الا الافراد

وطلاقك ان لم تمنع كون حال للمشية مشتركة بين العقوبة

واحد اعتباري بما احتماله اللفظ عند وجود الميل والميل ههنا مفقود فكيف لما احتاج الى مرجح فرقته

نية الزوج مع تفويض الاحوال اليها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد ومحتاجا الى النية

ليتعين احد محتمليه بها كما اذا كانت مدخولا بها فانه لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها وتلغو

قوله كيف شئت لعدم الفائدة والا لم يقبل الاشارة فحاله وصفة بمنزلة اصله فيتعلق الاصل

بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق نحوهما فالحال

والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق

الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا تقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان تقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما خرنا

انه غلط قيل ان في كلام المص مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله وصفة فيتعلق الاصل

بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والتوفيق يرجح القول

بلزوم من يلزم اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فالتعبير بكم اسم للعدد والواقع فاذا

قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشاء لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج

ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يجعل

بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت اتحد فواحدة وان شئت

ما زاد فما زاد عليها فان تشاورت في المجلس يقع الطلاق على حسب شيئه الزوج الا فلا وحيث واين

اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا تقع ما لم تشاء لانهما

لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا تحمل على معنى ان شئت فلا تقع ما لم تشاء

وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان تقتصر على المجلس فكذا

هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كليته فلا تتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا

بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط

115

ولا يناسب ان يحمل على عموم المكان استعارة من عموم الزمان فانكل واحد منهما يدل على عموم الحيثية

والحيثية مشابهة من حيث الشرط فلذلك كررت فيهما ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف

المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر

بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات

لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث

المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة في

حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين

والمسلمات فانما نزل الآية في حق من التطييب فانه من حيث قلن ما بال النساء لم يذكرن في القرآن

صريحا واستقلالا فنزلت الآية في حقهن لا لاجل ان الاناث لم يدخلن في الجمع المذكر وتغليبا بل

واسمع في القرآن ان ذكر بعلامة التانيث تتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا

للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني لي بنون

وبنات فالامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط

ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور

على سبيل التغليب ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر

انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد ولعدم التغليب لو ذكر فيه الامثلة

على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان

او مجازا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز وكانهما قسمان

منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج النص والمفسر لان ظهوره

من حيث الاستعمال وظهورهما لقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حرة وانت طالق الظاهر

انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق

والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يجعل مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغويان فى هذا المعنى حقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم

الكلام بقيام مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى المتكلم ذلك المعنى من اللفظ

فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق وان لم يكن يقصده وكذا

قوله لعبده وشريته اما الكناية فما استتر المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا هذا تنبيه

على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال لا حاجة الى اخراج الخفى

المشكل لان خفاءهما بحسب امر آخر فلو وقع الخفاء فى الصريح او الظهور فى الكناية لعوارض اخر

لا يضر ذلك فى كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال

ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير

المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كنا الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها

المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية

لان ذلك شئ آخر ولهذا انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دق بابه فقال من انت فقال

انا فقال عم انا انا اى لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية

الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اى

بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق فى انت بائن بالم ينوه نيته او لم تكن شئ

قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها

مجازا حتى كانت بوائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد

والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام وغيرها كلها

معلومة المعانى واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان

تسميتها كناية انما هى بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن

واضح لكن لا يعلم من اى شئ بائن امن الزوج ومن العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى نوعا

بائن حتى زال الابهام فكان عاملا بموجبه لا انه وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي اعترض عليه
بان الكناية ما كان معناه المراد مستترا ومعناه اللغوي ههنا كذلك فان البائن كان
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد مستتر وهو انها بائن من الزوج فكانت كنايات حقيقة
ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان
يذكر اللفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى الملزوم كما في
طويل النجاد ويراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى الملزوم الذي هو
طول القامة وههنا كذلك فان البائن محمول على معناه لكن ينتقل منه الى ملزومه وهو
الطلاق لصفة البينونة عند النية وهو ايضا الانجاء من حاشية قال الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ
الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق
فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ
عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فانكانت مدخولا بها يثبت الطلاق
اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي
فيقع الطلاق وتجب العدة وانكانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها اصلا فيجب
ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب
واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في
الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة
ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الحبل او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك
وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني
طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند
قومك وعندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى
يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قطعا لان معناه انت متفردة
عن جميع ما عداك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناه انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح
ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فعلى كل حال تحتاج
الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر لانه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح يعني
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما
يندرئ بالشبهات وهي الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت
فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد
القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت
لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه توجب
العموم في جميع صفة فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف رح لتقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم تساهلا لانه فعل المستدل
والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق

دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيتغير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذ مسئلة حد لاباحة النكاح لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص والحكم نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه لما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لكنه غير مقصود ولا سيق لاجله النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن يخرج به دلالة النص لانه ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص يخرج به العبارة لانها مقصودة مسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بالقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصده فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فانه كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها على الاب سواء كانت زوجة منكوحة او مطلقة فيكون لاجل انها مرضعة لولده تحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن بعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص لعرف بان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشاركه الوالد احد في الحقيقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي مع ما يتعلق به قطعي في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة الدالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما النقصان في عقلنا وديننا قال عم أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوصا البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على رأي الشافعي واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطي الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول واما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال او الوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم والتغيير فيه تنويع المقصود وعلى كل التقدير حيث يحتج المعنى النظم العبارة والاشارة وليس المراد بمعناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف قوله لغة

تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف يكون هذا القياس شرعيا لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان التي كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب ومن الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول تحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود الصريح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة الثابت بالنص كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اعلى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه انما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص ويدل في حال الاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبه تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد لكن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي واخبر هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولو قيل كان كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل هو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس اي لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فيساوي الدلالة في القطعية والاثبات ومثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

١٢٣

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا
لهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة
على المرءة بالوطي عمدا في نهار رمضان بدلالة النص الوارد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا
وعلى كل من فعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او
رجل ومنه اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت
عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والتحقيق ان الكفارة تجب بالجماع
والشارح فيه انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس فساد الصوم
بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رحمه الله لم يعرف
هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس مثل هذا كثير لتناوله والثابت به
لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا اللفظ ولكن العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد
الاذى ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا التعميم تخصيصا واما الثابت باقتضاء
النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا
الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص
هو المقتضي اسم المفعول لا الاقتضاء مصدرا على معناه ويكون المعنى واما المقتضي فما لم يعمل النص
الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضي امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضي
مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضي بمعنى الاقتضاء ونسخته تقدمه
بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضي لا للحكم الثابت به في جانب
قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى
المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضي لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض و
واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان في ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي ثبت في
تعيينه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضى فان النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه
فيكون محتاجا اليه فان في ذلك الامر دليلا يقبل الشرط التقدم فيكون حمل قوله فما لم يحمل النص على قوله انما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا الا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره
بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضى ان لا تغير المقتضى عند ظهوره كقولك ان كلمت عبد
حرفا واقدر المقتضى بان يقول ان كلمت طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف
المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل
ويقال واسأل اهل القرية تحول السؤال عن القرية الى الاهل وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
ولكن ينتقض القاعدة بان قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان
قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وكذا قوله اعتق عبدك
عني بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام
ح مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ امرا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك امرا باعتاق عبد المأمور
ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وامثاله وقيل ان المقتضى ما اقتضى
كلاهما سيان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير بالجملة فالمحذوف
في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن
الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة
لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي وقيل المراد به قوله اعتق عبدك
عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق
فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط البيع فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه

خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا القول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع يستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بها جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء علم ان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما يثبت من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

في نية التخصيص لانه ملفوظ ح ولكن ايراد هذا المثال على قول من شرط في المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلي فالاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية التثليث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الثنتين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقي نفسك فلانه امر دال على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا فان قيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل فرد من المقتضى يجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت متمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء كان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه أخر ايضا

سوى هذا ورد المتن فصلا العدد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل التنصيص**

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم

على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات

دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم

اللقب ثم المدرسة والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق

اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق

المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم

العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف

على ما سياتي لكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق وان لا يخرج

مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا للكشف او مدح او ذم ولا لتفيد فائدة اخرى

فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني و

كان معناه الغسل المنفي منهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو

اخراج الذكر قبل الانزال ثم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا

لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم

ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه

رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن

في الحل والحرام الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه

البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء لشانه ونحو

ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه وفي المخاطبات لا اتفاقا

حسب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى التنجيس مع عدم الوقوع و مثل

هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فمحمول على ان ما وراء المنصوص لا يثبت في تلك الصورة الا ان

لم يتبينوا فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على السكوت عنه اصلا فكيف يوجبه
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن ما تمسك به الخصم لنفي الانصار فقال والاستدلال
بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ان الحديث يدل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني
ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا يخرج الغسل بالحيض والنفاس لانه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ويغيب المني
عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء
احتياطا الحكم اذا اضيف الى مسمى بها ابتداء وجنبا وثان من الوجوه الفاسدة وهو تعميم مفهوم
الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن
ومعاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم التي هي اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فالله تعالى قد نص على انه لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالم تصر مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصلا اي حاصل ما قال الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال للمرأته انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب يعني قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب فيه انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يوثر في ازالة ثقله وانما يوثر في ازالة سقوطه وتصح بعد تسليم هذا الحكم العدمي الى غيره ونحن نخالف في جميع هذا حتى بطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل بالمحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر اي اذا حلف بالله لا افعل كذا او لم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لكونه بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدم فكانه قال ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما تقيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء عنده في العبادة

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بجبر الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا بعد حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث
نقول هذا الفرق ساقط لان اثبات المال انما يقصد في حقوق العباد اما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم
بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين وجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد
انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لوروده وقوله
انت طالق او انت حر فلا باس لو وقع في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين المنعقدة لا
الا لتكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب ويصح ان عجل الحكم بشرط بالتيسر
لعدم الشرط بل لعدم السبب حتى لا يكون مانعا سببا بل سببا اصليا الا انه تعدى الى غيره هذا هو ثمرة الاختلاف
بيننا وبينه والا فلا يحنث ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه ثم تقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
الحكم جميعا لانه من قبيل الاسقاطات فيقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثبات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا في الحكم فقط دون
السبب تقليلا لاثر الشرط حتى الامكان ثم تقرير الاختلاف بيننا وبينه نقول ان غرضه ان الشافعي
رح يقول ان الكلام عنده بمجرد الشرط قيد لكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فقيد الطلاق بالقيد فيقيد حرمته

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل الفقه
ولم يذكر المص رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعـ وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعـ من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فيما ورد في المطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عندنا بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام ثم الاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فيه فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجزي في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص هو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق
القياس لاشتراكهما في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد
وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

١٣١

الحكم كما حملنا اليمين على القتل في حق قيد الايمان ينبغي ان يحملوا القتل على اليمين في حق اطعام عشرة مساكين ويثبتوا فيه الطعام ايضاً فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التنصيص ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود فان لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده لا نفيه عند نفيه فاذا لم يوجب في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكيناً ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام مطلق يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة في الحادثتين بالطريق الاولى والحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة مطلقة الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب بهما ان يقيد قراءة العامة ايضاً بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يحمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احاداً فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عم للاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمداً صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين ويرد علينا الحكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع او النصف فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النص في السبب لا مزاحمة في الاسباب

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب والشروط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير للتعليق في نفي الحكم لان الحكم النفي نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة نعم يلزم ان تكون كافرة مؤمنة ايضا لتوزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر شيء لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها ونحمل احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه وكما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما اورد علينا الشافعيون وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة ايضا فلم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم المقيد

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطنا
العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول ورد في حادثة الدين والثاني في باب
الرجعة في الطلاق فاجاب بان قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة
الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة التي
الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة
لان هذه الثلثة كلها غير السائمة لا انا عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق
اوجب فسخ الاطلاق يعني وكذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في
باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم نشترط العدالة في المخبر وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه
مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك فيه
لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى
بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم
لا زكوة في مال الصبي اعتبروا بالجملة الناقصة اي تمسكوا القائلون بالجملة الكاملة المعطوفة
على الكاملة بمثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب
طالق وهند فانهما تشتركان في الخبر لا محالة فاجاب الاولى بان قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان كان محتاجا
الى طالق فلهذا اوجبت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تعرضت لها الشركة فيما الى التغيير
كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها

التنجيز
الايقاع بالفعل ١٢

ناقصة لتعليقها فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان رجم ماعز وسجده عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من يدعي او الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله لم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي تخصيص العام بسببه في هذه الصور الثلث لسبب الورود اتفاقا ولا يحمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما يحنث اذا تغدى في ذلك اليوم مع الداعي وحده او مع غيره بحيث التبه احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

فيح مسامحة فقيل الزمع قطع النظر عما ورد بجهته مسالح لكل مع سلوكان بالزنا او لغيره وكذا
الكل سجد واعم من ان يكون بالسهو او لغيره وكذا الكل الف من مبيع المال او من
غيره وكذا الكل ضد ابدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو مذهب الشافعي
رح لا استغراق عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما
وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط
والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه
دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب
والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء الا ان يكون ارادوا في قوم مخصوص كنزوا الذهب
والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا ورد
مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي يراد لكل فرد من افراد الجمع الاول
من كل فرد من افراد الثاني نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من اموالهم المعدود
والعروض لكل منهما ايضا ابن الصدقة نحو نقضه لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من
افراد الاموال فلا تجب في كل نوع منها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق
الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم
وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في التفسير وقيل
الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل
لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فقيل هو ان الامر بالشيء

لیقتضی النہی عن ضدہ والنہی عن الشئی یکون امرا بضدہ فیدل الامر علی تحریم ضدہ والنہی علی وجوب
ضدہ فان کان لہ ضد واحد فبہا وان کانت لہ اضداد کثیرۃ فمعنی الامر تحریم جمیع اضدادہ
وفی النہی یکفی لہ الاتیان لواحد من الاضداد غیر معین ہذا ہو مختار الجصاص عندنا الامر
بالشئی یقتضی کراہۃ ضدہ والنہی عن الشئی یقتضی ان یکون ضدہ فی معنی سنۃ واجبۃ وذلک
لان الشئی فی نفسہ لا یدل علی ضدہ انما یلزم الحکم فی الضد ضرورۃ الامتثال فنکتفی بالادنی
الادنی فی ذلک ہی الکراہۃ فی الاول لانہا دون التحریم والسنۃ الواجبۃ فی الثانی لانہا دون
الفرض ولیس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غیر المنطوق منطوقا لتصحیح المنطوق
بل اثبات امر لازم فقط وہذا اذا لم یلزم من الاشتغال بالضد تفویت المامور بہ فان
لزم منہ ذلک یکون حراما بالاتفاق وہذا معنی ما قال وفائدۃ ہذا الاصل ان التحریم لما لم
یکن مقصودا بالامر لم یعتبر الا من حیث یفوت الامر فاذا لم یفوتہ کان مکروہا کالامر بالقیام
یعنی الی الرکعۃ الثانیۃ بعد فراغ الاولی والثالثۃ بعد فراغ التشہد لیس بنہی عن القعود قصدا
حتی اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوتہ بنفس القعود ولکنہ یکرہ لان نفس القعود وہو قعود
مقدار تسبیحۃ لا یفوت القیام فیکرہ وان مکث کثیرا بحیث ذہب وان القیام
یفسد الصلوۃ ومن ہہنا ظہر ان الاشتغال بالضد فی الوقت الموسع
للصلوۃ لا یحرم وفی الوقت المضیق لہا یحرم وان کان ذلک الضد فی نفسہ
عبادۃ مقصودۃ او امرا مباحا ولہذا قلنا ان المحرم لما نہی عن لبس المخیط کان من
السنۃ لبس الازار والرداء تفریع علی اصل ان النہی یقتضی ان یکون ضدہ فی
معنی سنۃ واجبۃ وذلک لانہ لما نہی المحرم عن لبس المخیط ولا بد ان یلبس شیئا
لیستر بہ العورۃ وادنی ما تکون بہ الکفایۃ ہو الازار والرداء لزم ان لا یترکہما لما مر
السنۃ الموکدۃ والا فالسنۃ الاصطلاحیۃ ہو ما کان مرویا عن الرسول علیہ السلام قولا وفعلا
لا ما یثبت بالعقل وقال ابو یوسف عطف علی قولہ قلنا وتفریع علی اصل ان الامر یقتضی کراہۃ ضدہ

١٣٧

[illegible]

على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خلافا لهما ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون
عنده لا مفسد للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم يوجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض فلم يكن ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها او زوائدها بعضها ببعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتدى بفخر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة يعني الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما
هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من الله ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان تكون حقا بالغا او لا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو اما ان يكون تركه قبيحا او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يكون تاركه مستحقا للملامة او لا فالاول
هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والسنة
على ما فسرنا بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتها كلها فريضة ثبتت بدليل لا زيادة فيه ولا نقصان
او كتابا متقطعا لا يحتمل الشبهة ولا الاحتمال ان يتأمل لبعض العبادات والنوافل الثابتين

[illegible]

كذلك لان كلمتها عبارة عن عزيمة معهودة لم تبتنيا ولها قوة كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب
قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يتعقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص
من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا تصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية
اعطاؤها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم
والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن الترك
لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمأول وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما
ثبتتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على
اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لانه يتهاونون
بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا
للغالب والا فان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متأولا فلا
فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف
او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لانه ليس للهوى والتشهي بل هو عمل
توارثه العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها
ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى
والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

ليقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي قال الشافعي رح مطلقها ينصرف الى سنة النبي صلعم اذ الاطلاق لفظ السنة بلا قرينة لا اطلاق على لسان الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا يتنصف وهو السنة اراد بها سنة النبي صلعم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يوخذ للمراة نصف ما يوخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي صلعم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي تغير لفظها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب وهي جزاء الاساءة اساءة كما في جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي صلعم في لباسه وقعوده وقيامه فان هذه كلها لا القصد منه صلعم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه صلعم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها ستة اذرع او اثني عشر ذراعا او اكثر وكان لعمامته تارة ذؤابة وتركها اخرى على كتفه فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي صلعم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وانما اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يدري حال الذم والعتاب في الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء بانه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين فقد اساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك لينبأ انه

لا یلزمہ فی حال الابتداء کما کان لم یلزم قبل الابتداء فان شرع فی النفل لا یلزمہ

اتمامہ ولو افسدہ لا یلزمہ قضاءہ سواء کان صوما او صلوۃ قلنا ان ما اداہ صار

صیانتہ ولا سبیل الیہا الا بالتزام الباقی لان الصلوۃ والصوم مما لم یفید حکمہ الا اذا

کان تاما بان یکون شفعا او صوم یوم فان ادی بعض الصلوۃ او الصوم فعلیہ ان یتمہ

والا یلزم ابطال عملہ وہو حرام لقولہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم وان افسدہ یجب ان

یقضیہ لتکون فیہ صیانتہ ولا یقال لیس فیہ ابطال العمل بل امتناع عنہ لانا

نقول ان الاجزاء المؤداۃ لما کان لہ عرضۃ ان تصیر عبادۃ بعد التمام فلم یتمہا

فکانہ ابطلہا وہو کالنذر صار للہ تسمیۃ لا فعلا ای الشروع مقیس علی النذر لان

النذر صار للہ تعالی من حیث الذکر لا من حیث الفعل بان قال للہ علی

ان اصلی رکعتین ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل ای ثم وجب لصیانۃ ہذا الذکر ابتداء

الفعل باجماع بیننا وبینکم فاذا وجب لتعظیم ذکر اسم اللہ تعالی ابتداء الفعل فی النذر بالاتفاق

فلان یجب لصیانۃ ابتداء الفعل بقاءہ اولی بالاہتمام والدوام لان الدوام اسہل

من الابتداء فی الحصول والفعل اولی من التسمیۃ فی الاہتمام ورخصۃ عطف علی قولہ عزیمۃ ولم

یعرفہا لانہا لیست بمشترکۃ معنی ولیس لہا حقیقۃ متحدۃ توجد فی جمیع انواعہا علی السویۃ

بل قسمہا اولا الی الانواع ثم عرف کل نوع علیحدۃ وقسمہا باعتبار اطلاق اسم الرخصۃ فقال

وہی اربعۃ انواع نوعان من الحقیقۃ احدہما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدہما اتم من

الآخر وتفصیلہ ان الرخصۃ الحقیقیۃ ہی التی تبقی عزیمتہا معمولۃ فکلما کانت العزیمۃ ثابتۃ کانت الرخصۃ ایضا

فی مقابلتہا حقیقۃ ففی القسمین الاولیین لما کانت العزیمۃ موجودۃ معمولۃ فی الشرع کانت الرخصۃ

فی مقابلتہا ایضا حقیقۃ ثابتۃ ثم فی القسم الاول منہما لما کانت العزیمۃ موجودۃ من جمیع الوجوہ کانت

الرخصۃ ایضا حقیقۃ من جمیع الوجوہ بخلاف القسم الثانی فان العزیمۃ فیہ موجودۃ من وجہ دون وجہ فلا تکون

الرخصۃ احق ایضا وفی القسمین الآخرین لما فاتت العزیمۃ من البین ولم تکن موجودۃ کانت الرخصۃ

في مقابلتها مجازا يعني ان اطلاق الرخصة عليها مجاز وهي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم يمكن مع وجوده في شيء من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام
حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط العزيمة في الكف
عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه الايجاد منه فانه يرخص له اجراؤها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك هو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلاف مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير يرخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف من السلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي كجناية المكره على الحرم
يباح له اذا اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق والعزم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك الخالف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت
عاجلا وحق المالك يجبر بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف
او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة اي تكلم بكلمة الكفر يجوز له على ما مرت
والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان
السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم متراخ عنه كان غير حق كالمسافر
اي كافطار المسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء
الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وقوله ليس من امبر امصيام في امسفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث عطفت قوله على كمال
سببه فهو دليل على ان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار
ومنها النظر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركة مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت فما ظنك بالعبادة ثم ليجد ذلك يسير عليه الصوم في الاقامة اذا سائر الناس يفطرون
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربنا هذا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بعد الجهاد ومشاغل اخر فان صام ومات مات آثما لانه تجوع على الجائز فيما وضع
عنا من الاصر والاغلال سقط عنا المشروع في حقنا ما كان في الشرائع التي قبلنا من الجراحات والاعمال الثقيلة

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل مع الاظهر منهما جميعا الكناية عن الامور
الشاقة وان خص المفسرين البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة
وفرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم
وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون
الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيء الا للحرق بالنار النازلة من السماء ومجانبة
الحائض ومواكلتها وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن
القصاص وعدم مخالطة الحائض في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت
وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمي
ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوقبنا
وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا والنوع الرابع ما سقط
عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق
في موضع الرخصة كان من متمم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان اقرب الى الحقيقة فيكون شبيها
بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر فانه سماه رخصة والا وان القول بسقوط اكمال الصلوة في السفر كون
قربة لينطبق اصل الكتب عبر الحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي
رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم ان الاداء هو الاكمال ونحن نقول انه لما
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد من
العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن
تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة
ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وطلبا ان قيد الخوف اتفاقي لا مفهوما عليه القصر

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فانه لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان
طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فما بقي شرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير الابس
وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان ما يتعلق بها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكر بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر
باقسامها من كون الامر موقتا او مطلقا حسنا لعينه او لغيره وكون النهي عن الامور الحسية او الشرعية قبيحا لعينه او
لغيره ونحو ذلك يطلب للاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام اي الطلب ثم
من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها حيث انها ليس لها المؤثر
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى جل شأنه ووضع العالم الوقت والمال اياها والراس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة ويتعلق

المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعد هذا في بيان المسببات على طريق اللف والنشر

المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم

اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير

فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان

الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت لا انه يجب بعينه فانه الوقت سبب والزكوة هذا

ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لوجوبها والصوم هذا متعلق

بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الايام دون

الليالي لمنافاة الصوم فتعين النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوبها

والاصل في ذلك ... فانه يمونه ويلي عليه بخلاف الزوجة والابن

الكبير فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب لوجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد

والوقت شرط وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا احدث الخارج من الارض

تحقيقا يجب العشر وقيلا اذا اصطلمت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله

تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من زراعته سبب للخراج ولو عطلها ...

بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب لوجوب الطهارة

الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما عرف والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فان الله تعالى حكم

بقاء العالم الى يوم القيامة وهو لا يتم الا بالتناسل ... فالتعاطي في المعاملات ...

... الى يوم القيامة ...

الا تبيين اسباب العبادات والمعاملات وشرع في بيان اسباب العقوبات ... وما فيها ... والكفارات

قتل وزنا وسرقة ... الحظر والاباحة فالعقوبات ... القصاص ... الكفارة ... سبب القصاص

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة فيقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا فيجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه الحكم الكلي فقال انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له وحادثا به كما يقال كسب فلان ثم يرد علينا ان الحكم ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت والحج اضيف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة فقال باب اقسام السنة السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو قوله فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر الا ان السنة في تحقيق مباحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه ولذا قال السنة كالكتاب في تحقيق معاني الكتاب التي مضت وهي الاقسام الاربعة وتحت كل قسم اقسام متعددة فاعلى في اصول الفقه الاصول الاربعة وان ذكرت في بعض الاسماء والقواعد في الاول كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم الى حيث يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر وغيره واما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم
ويشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل العلم
الضروري فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله ووسطه كآخره واوسطه كطرفيه
ليستوي فيه جميع الازمنة من اول النشأة وذلك كالخبر الآخر البالغ الى هذا الناقل من الاول يكون على حد الخبر
والآخر بحيث ان كل ناقل يتصور آخرا انه لم يكن في الاول لكن كان من آحاد الاول فسمي مشهورا ثم
في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط والآخر كذلك كان متعذرا كنقل القرآن والصلوات
ومثال المطلق التواتر دون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا فقيل لم يوجد منها اي
وقيل هذا الاعلان باليقين قيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لكنما العقل المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يرجح بالعقد ولا اليقين لكنا نقول انه يوجب علما
استدلاليا نشأ من ملاحظة العقد بالامور وذلك لان [illegible] وتعليله واضح ان ما يقام عليه دليل
الشك في اثباته ويحتاج وقد [illegible] [illegible] حيث عدم تواتره في القرن الاول
لم يعرف الكتب كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول من قرون الصحابة ثم [illegible] قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب من القرن الثاني ومن بعدهم اي التابعين وتبع التابعين [illegible]
فذلك [illegible] الزمان [illegible] [illegible] [illegible] المتواتر [illegible]

١٤٩

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر اذ يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد لهم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد فلا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء في ان لا يخرجه عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فلم لا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيتهم ليتفقهوا في الدين اي ليذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاولاد عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون المضار فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تنعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة فيه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها الذي بعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر مع رسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الاحاد حجة لما

لما فصل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد فيقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام قيل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فان العلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم يبلغ رتبة حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال الراوي بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه والعدالة او المجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه فقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير والحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لان ابن عباس رد ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ فقال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وبيانه انه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا للقرآن لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي قد عرف انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

151

مست نسيهما فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره ولم يدرك مراد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فللضرورة يترك الحديث
ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام
فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن ايام وقت ارادة البيع ليحلب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتري بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلي المشتري بهذا الاغترار
فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والمبايعات كلها مقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم ونقصان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا انه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك و
الشافعي الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارش عيبها ويمسكها هكذا قال بعض الشارحين وهذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من مشايخنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل
خبر كل عادل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واحاديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه جماعة من الصحابة الكبار كما
[illegible] ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما ان اختلف فيه فاورد له

في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها

فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت

فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل

بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود

سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي

بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تجب

بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس

وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن

لما رووه صار كالمعروف بالعدالة وهو موكد بالقياس ايضا وهو ان الموت كالدخول في تاكيد المهر كما

المسمى او لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت

فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت اني سمعت رسول الله صلعم

يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر

ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب وبسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي كما يجيء

الاحتباس وقيل بل السنة هو نفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب

السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة او لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر

حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب لانه لم يكن مخالفا للقياس فائدته اضافة الحكم

الى الحديث دون القياس الى التعيين للخصم فيما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي

شرع في شرائطه فقال وانما يقبل الخبر بشرط الشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام

١٥٣

في بدن الآدمي انتهى بطريق مبتداه من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يفضي
بسبب ذلك النور طريق يبتدئ ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس
مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد من صانع
ذي علم وحكمة فيثبت المعقول منه منتهى الحواس مع هذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى
المعقول واما اذا كان من معقول الى معقول فانما يبتدئ طريق العلم من حيث ينتهي اليه المطلوب للقلب
فيدرك القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب يدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فالقلب
عين باطنة يدرك بها الاشياء باشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد
الاشراق بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس
الظاهرة او الباطنة وليشترط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا
للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ فيقبل قول الصبي فيه اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا واداء
روايته لكونه عاقلا ثم الضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع ينبغي ويحق سماعه
من اوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في
مجلس الوعظ بعد ان مضى شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم بالاعادة ثم حتى يريد الكلام الذي كان
بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يقع في الصبيان
في مجلس الوعظ تبركا ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على
حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له اي في
حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة
البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه بعد ذلك ومراقبته بمذاكرته اي مع
مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يتكل على نفسه بالقوة الحافظة لقوله الى ذكر كتبه

وہذا کلہ الی حین ادائہ الی حین ان یؤدیہ ویبلغہ الی شخص آخر کذلک مع احد اکان
او جماعۃ ثم تفرغ ذمتہ عند البلوغ وتشتغل بہ ذمۃ انسان آخر یؤدیہ الی آخر وہکذا الی
یوم التناد او الی ان تؤلف کتب الاحادیث وہذا بخلاف القرآن لانہ لم یشترط
لنقلہ فہم معناہ لانہ ما ثبت فی الاصل الا بائمۃ الہدیٰ وخیر الوریٰ وہم نقلوہ بعد
الضبط التام ونظمہ فی نفسہ معجز متعلق بہ الاحکام فلم یعتبر معناہ ولانہ محفوظ عن التغیر
ومصون عن التبدیل قال اللہ تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون فیصح نقل
نظمہ ممن لیست لہ معرفۃ بمعناہ والعدالۃ وہی الاستقامۃ فی الدین وہو یتفاوت الی
درجات متفاوتۃ بالافراط والتفریط فالمعتبر منہا کمالہا وہو رجحان جہۃ الدین والعقل
علی طریق الہویٰ والشہوۃ حتیٰ ان ارتکب کبیرۃ او اصر علی صغیرۃ سقطت عدالتہ ولکن لم یصر
علی صغیرۃ بل یلم بہا احیانا لم تسقط عدالتہ لان الاحتراز عن جمیع ذلک من خواص الانبیاء
ومتعذر فی حق عامۃ البشر والاصرار علی ذلک یکون بمنزلۃ الکبیرۃ فیجب الاحتراز عنہ وفی الکبائر
اختلاف فعن ابن عمر رضی انہا تسع الاشراک باللہ وقتل النفس المؤمنۃ وقذف المحصنۃ والفرار
من الزحف واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم وزاد ابوہریرۃ رضی
ذلک اکل الربا وعلی رضی اضاف الیہا السرقۃ وشرب الخمر وزاد البعض علیہا الزنا واللواطۃ وشہادۃ
الزور والیمین الکاذبۃ وقطع الطریق والغیبۃ والقمار وقیل ان الامرین نسبیان فکل ذنب بالنسبۃ الی ما تحتہ
کبیرۃ وباعتبار ما فوقہ صغیرۃ ودون القاصر وہو ما ثبت بظاہر الاسلام واعتدال العقل فان الظاہر
کل من ہو مسلم معتدل العقل لا یکذب ویمتنع عن خلاف الشرع لکن ہذا لا یکفی لروایۃ الحدیث
لان ہذا الظاہر یعارضہ ظاہر آخر وہو ہوی النفس فکان عدالۃ من وجہ دون وجہ فانما یکفی
فی الشاہد فی غیر الحدود والقصاص ما لم یطعن الخصم فاذا کان فی الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا یکفی ہذا القدر
والاسلام وہو التصدیق بجمیع الامور الدینیۃ کما ہو الواقع فالتصدیق عبارۃ عن نسبۃ الصدق الی الخبر اختیارا لانہ
قد یقع فی قلب الکافر بالضرورۃ ولا یسمی ایمانا کما قال اللہ تعالیٰ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم وحصول ہذا المعنی للعوام متعذر لکم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطر لاجزاء الاحكام ويمكن شمل التصديق باسمائه وصفاته بدل
من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الله والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم
والعليم القدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه ويحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا اي التصديق الاسلام بيان شرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
الاعرابي شهد بهلال رمضان أتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال الجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل في ذلك ردة
منها وفيه حرج عظيم الخفي ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فيقبل
روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات
هكذا قيل ثم التقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بما من
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان
يرسل الصحابي او يرسل القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

الا ان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وانه كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بالقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند بالقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا واسطة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملها تحمل عنه ليفرغ ذمته ومن الكذا ارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي عم له بالخير فلا يقبل ارسال الذي يرسل من بعده وان اسند منهم مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فنغلب الاسناد على ارساله وقيل يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح اذا اجتمع الجرح والتعديل نغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهر ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو قد ذكر الكلام الراوي بمخالفته الدليل وهو قوله فان كان الانقطاع بسبب النقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالمعارضة بان يخالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث مس الذكر فليتوضأ فانه يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الآية اذ هي في حق قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر او شذوذها الحادثة المشهورة

١٥٦

كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة شهيرة مستمرة كان يجب

ان يعرفه الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر

الاول يعني ان الصحابة اذا اختلفوا فيما بينهم بالرأي لم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه

مثل ما روى ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا

في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتأويل ان المراد بالصدقة

النفقة عليهما كما قال نفقة الرجل على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اي يكون

الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول والقسم الثالث في بيان

محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها

واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه

دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او

اصحابه او عامة الناس من اهل السوق وغيره من المسائل المشتهرة لمجهول السلف اقتداء

بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات

او العقوبات او دائرة بينهما او يثبت مع حدها ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث

اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين

في عدم تمام صلوته ما لم يضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر

الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ

بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا

عليهن اربعة منكم او نحوه ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود

ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون

والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة

والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الاربعة المتقدمة ترجح
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه كما ان
لا الزام فيها اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا بان يقول اكبر
فلان او مضاربه في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا جامعا للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام الثلثة ثم كان يقبل خبر العدل من الثقات
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الوكيل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
التصرف يتعذر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ويلزمه العهدة في المستقبل الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله يعني العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عادلا بحيث
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلها ايجابا ولو لم يكن الزاما اصلا لا يشترط فيه شيء منها فوفرنا على الجانبين حظه
وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا اما اذا كان وكيلا او رسولا من الموكل
والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم في مطلق خبر الآحاد اعم من ان يكون خبر الرسول عليه السلام او غيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب و
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية اذ الحادث الفاني لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتمل
على السواء كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق والكذب على السواء فيجب فيه التوقف وقسم ترجح احتماله على الآخر

ج وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

159

كخبر العدل في تصحيح الشرط والمراد تصحيح الاخبار المقصود بهذا الطرف اشتراط السماع بان
يسمع الحديث من المحدث او الاوسط فيه الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من حين سمعه الى آخره والطرف
الآخر ان يبقيه الى الآخر ليتفرع قسمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي اسماع الشيخ التلميذ عبارة الحديث مشافهة
او معاينة بان تقرأ على المحدث من كتاب يحفظه وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك
فيقول نعم هذا احوط الاقسام وقراءتك على المحدث اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره ولعجزه عن الحديث بنفسه من كتاب او حفظ ان يتحقق قبيل هذا احسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه مأمون عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في حقنا هو
الاول والكتاب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم التسمية والثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخر اي الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروعني بهذا الحديث
فيكون كل من الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي البينة ان هذا كتاب فلان ورسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان اصل لان
من الاخيرين ويكون رخصة وهو الذي لا سماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين الاثنين عيانا ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان الخ والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا وقيل لا يصح اذا اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة او بقراءة لنفسه او بالشروح

او نحو ذلك لكن لم يكن استنسخ متصل بالمصنف مع تصحيح اجازته له ولم يكن كذلك بل يعتمد على ان الطالع بعد الاجازة ولعلم الناس كما في زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل انما تبرك والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ السميع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولذلك لم يصح ابو حنيفة رح كتابا في الحديث ولم يتجر الرواية باعتماد الكتاب وكان في ذلك بحيا للطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين لم يظنوا عزيمته تقواه ولا علمه وهذه الرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا انه لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعي رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امين ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده فذهبا اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقل معناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا صحيح عند الائمة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال عمر كذا وقريبا منه ونحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لكل من يعرف وجوه اللغة اذ لا شبهة في معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله معناه مثلا تولد من تلقاء نفسه فتلوه كلمة من جانب منها المرة فان نقله ناقل بقوله كل من بلغ ابوه فاقتلوه يتحمل المرة ايضا فانقطع الخلل في الاحكام وان كان من جوامع الكلم بان كان لفظه ذخيرة تحته معان جمة كقوله عم الخراج بالضمان والغرم بالغنم والعجماء جبار او من باب المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل اي للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم كان مخصوصا بها لا احد

على التلك واما المشكل والمشترك فلانه انما يعلم بتاديل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال المروي عنه اذا انكر الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل وعند الشافعي ومالك رح لا يسقط واما عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على النسخ او موضوعية فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله ما روت عائشة رض انه قال عم ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وان كان خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فيعمل باحدهما على ما سياتي وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في سقوطه بجهل التاريخ لا يسقطه قط وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان مشتركا فحمل بتاويل منه لا يمنع العمل به للتاويل الاخر كما روى ابن عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان اولا ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي رح وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والاستناع الراوي عن العمل به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه

الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان حديثا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن
من غير الراوي مثاله ما روى عبادة بن الصامت انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي مع تحميل النفي الى الحد ونحن نقول ان عمر نفى رجلا فارتد
ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان بطريق
سياسة لا حدا وحديث الحد وكان مثله لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين يقيمون الحدود وان تفرد
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به فذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فلا يقبل الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض مع كونه
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد طعنوا الذين
كثيرا ويحملون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكر نسبة غير
مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا وقد وقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا
وركض الدابة كما طعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب
الجهاد ولا التبليغ جرحا والمزاح وهو التبليغ جرحا الا ان النبي عم كان يمازح كثيرا الا الاكثار الا لتعاقب

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكى قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا وحداثة السن ای صغره كما يقول سفيان الثوری لابی حنيفة رحمه الله يقول ابن الشاب الحدث السن عند سی ذلک لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فی حداثة سنهم لشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رضی الله عنه لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله فی الضبط والاتقان او استكثار مسائل الفقه كما طعن به بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع فی بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغی ان يذكرها فی بحث معارضة القياسات فی باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فی نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا كيف يقع التعارض فی كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه ای بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر فی الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد ولا بين الحديث والخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات فی حكمين متضادين بان يكون فی احدهما الحل وفی الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد مذكور فی الركن تبعا وضمنا لانه مدخل فی الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل فی الزوجة والحرمة فی امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا فی ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى التعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل فی المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمهما بين الحجتين المصير الى السنة الا ان يتحقق اذ التعارض فيها

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير إلى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير إلى الآية الثالثة
لأنه يفضي إلى الترجيح بكثرة الأدلة وذلك لا يجوز مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار إلى الحديث بعده وهو قوله عم
من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له وبين السنتين يصار إلى أقوال الصحابة رض أو القياس
هكذا ذكر فخر الإسلام رحمه الله فلا يلزم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
لو كان فيما يدرك بالقياس أو لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل بالتفصيل إن أقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به مثاله ما روي أن النبي عم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض أنه عم صلاها ركعتين بأربع
ركوعات وأربع سجدات فتعارضتا فيصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة
وعند العجز يجب تقرير الأصول أي إذا عجز عن المصير إلى ما بعدهما بأن تعارضت السنتان أو أقوال الصحابة
رض والقياسان أيضا أو لم يوجد دليل بعده فيجب تقرير الأصول أي تقرير كل شيء على أصله وإبقاء
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول فإنه روي أنه
عم نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر وأمر بإكفاء القدور وقد غلى فيها لحومها وروي أن غالب بن أبجر قال
قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالي إلا الحميرات فقال كل من سمين مالك فأباح له لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لأن السؤر متولد منها ثم روي عن ابن عمر أنه سئل أيتوضأ بما
هو فضالة الحمر قال نعم وروى أنس أنه عم نهى عن الحمر الأهلية وقال إنها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان أيضا متعارضان لأنه لا يمكن إلحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لعلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن إلحاقه باللبن ليكون
نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

١٦٥

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما التعارض تساقطا فلذا السؤر باب الترجيح
من المتوضي والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر
الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك لم يزل الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال
ان الماء كان في الاصل مطهرا فبما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات
اصل الآدمي هو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان ترجيح المحرم ثم التعارض هنا
ترجيح المحرم فيجب ان يرجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول انما الترجيح كان للاحتياط
وههنا في جعله مشكوكا لا يتوضأ به فيتيمم ويسمى سؤر الحمار مشكوكا لهذا الاجل التعارض لا ان يعني
الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي به وضم التيمم
اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس
دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يتحرى
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه قلبه بنور الفراسة
التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ما يتناوح فانه تردد عنهم واتيان في
مسئلة الآبسئار بانهما مرتبان ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالآخر فقط فلهذا اداره الشقوق بينهما كما
قيل لما كان فرغ من بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية
حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يتساويا
بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما
في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذ
كم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط واليمين الغموس ههنا داخل في اللغو فيعلم ان لا مواخذة في الغموس

فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على

المواخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد

حررت فيما سبق بالطول ومن هذا او من قبيل الحال الى ان يحمل كل منهما على حالة الآخر على حالة كما في قوله

لا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم

يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع ومعناه حتى يغتسلن اولا وقرأ

لبعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين بهاتين الآيتين فوجب

التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فتجرد

انقطاع الدم يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام فلا يحل

عود الدم فلا يؤكد الانقطاع الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها لكن يرد

عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن فذلك ليس الا بالتشديد فهو يوجب الاغتسال على

التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن كما في قوله

يجزى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا انا اذا علمنا التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا

للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة

البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان

هذه الآية تدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى

تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى عنها الزوج فبينهما عموم وخصوص من

وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رضي يقول تعتد بابعد

الاجلين احتياطا الى ان كان وضع الحمل من قبل تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعد

تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رضي يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على علي من شاء

بالجملة ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التي فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التي في سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناولاه فيعمل به وبهذا قال ابن مسعود
رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة
والشافعي رح جميعا او لانه عطف على قوله صريحا اي من قبل اختلاف الزمان او لانه كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية وجميعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي المثبت اولى من النافي هذه قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل
من النافي عند الكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فحينئذ لا بد من المصير الى الترجيح
بحال الراوي والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد
ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان وقع الاختلاف
في عمل اصحابنا ايضا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي
اشار المصنف الى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل في النفي ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي لا يحتاج الى تحقيق او كان مشتبها
حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه يحتمل ان يكون مستفادا من
الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على الدليل لم يكتف بظاهر

١٦٧

ظاهر الحال فيصح تعيين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما ويحتاج بعد ذلك الى نوع ترجيح من مذهب بل ان لم يكن الا انا
الا نعلم ان النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرفنا انه اعتمد على الدليل بل على
على ظاهر الحال او اشتبه فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فحينئذ يحتاج الى مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف رحمه الله لكن اورد على غير ترتيب اللف فجاء اولا
بمثال قوله والا فلا فقال ان النفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة انما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي هو ان الراوي على انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك اذ ليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ان الراوي قال انها اعتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت فاثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي صلعم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح او انقضى فقيل انه انقضى ثم تزوج بها فلذا قال الشافعي رح لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح فلذا قال ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح في الاحرام

فالاحرام انكان عارضا في بني آدم فالحل اصل الا انه لما اتفقت الرواة انه عم كان حراما ثم
وانما الاختلاف في البقاء ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر
العارضي فخبر النفي في باب جميت ميمونة وهو ما روى انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم
لبس غير المخيط وعادة تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى الدليل فعارض الاثبات
وهو ما روى انه عم تزوجها وهو حلال الا ان خبر نفي هذا لا شك انه قد يدل عليه بالاشتباه بين المحللين ثم لما
تعارض الخبران على السوية احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا به لانه مؤيد وطهارة الماء وحل الطعام من باب
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي بالاخبار قائلا الا بالدليل
ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره مجردا بان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل ثم كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بالدليل بانه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله في
الاناء الطاهر او يد المغسول بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء
فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فحينئذ كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا
في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما ذكرا والآخر انثى او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا لأن المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رضـ كانت افضل
من كثير الرجال وبلال كان افضل من كثير الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة
العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد ليكان في
درجة الاحاد واما اذا كان في جانب احد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد
وقال البعض يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا
تركناه بالاستحسان او اذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي احدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وان كان حذف القيد من البعض الرواة
لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين فيعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على
المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم
يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ
المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال
فصل في تقرير حجج الشرع الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي يحتمل ان يبينها المتكلم بنوع
بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز
بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل
قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله
كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تع
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تع ثلثة قروء
فان قرء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار (وانهما يصحان موصولا ومفصولا) وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول فيه الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا بأس
فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح ومما يؤيدنا قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على
حاله (وبيان التغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) فان الشرط المؤخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو
لم يكن قوله ان دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في اثنائه وكذا الاستثناء في مثل قوله علي الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه (وانما يصح
ذلك موصولا فقط) لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك ما بارك الله في بيعتك اي ليقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير
الدوانقي وسكت (واختلف في خصوص العموم) فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك والاختلاف في تخصيص

يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخي
اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل
وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم
مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي
كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده لما تعين تنزل
هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان
تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر بني اسرائيل
بذبح بقرة عامة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جادلوا
ان يعلموا انها اي بقرة هي كيفية ولونا بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص
العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة لبني اسرائيل من قبيل تقييد
المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وضعت
لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ
لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوانات زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل
اهلك ايضا فيها فالاهل عام يتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من
اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل
النبي من كان تابعه في الدين والتقوى لا من كان من نسبه فلم يكن ابن الكافر داخلا في الاهل
من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا
من سبق عليه القول فعلم ان الاهل في النسب الا احتيج الى الاستثناء لكن نوحا عم لم يتفطن له اما
شفقة عليه حتى سأل عن ابنه وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كان عاما في الكل فيتناوله

فقال عبد الله بن الزبعرى اليس ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عُبدوا من
دون الله فهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون تخصيص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى عم لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان
كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل
تعنتا وعنادا ولهذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء
ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث
الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كان لم يتكلم بقدر المستثنى
اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له
علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به اصلا كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد
الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام
السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدة الخلاف انما
تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه
لا يصح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض
ويحتجب الاشكال في الامكان ههنا في الحقيقة الثمرة ولا يخلو هذا عن حاشية لاجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل الشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق
المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان بعد الا وان قيل لا اله الا الله للتوحيد عندنا والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثباتا لله الذى هو المقصود بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى

ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعـ فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اى لبث نوح فى

القوم الف سنة الا خمسين عاما الذى كان قبل الدعوة وخمسين عاما الذى عاش نوح بعد الغرق فلو حملنا

هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا فى الخبر والقصة ويفوت الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب

يكون لا فى الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعى رح لان اهل اللغة

قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات

نفى فلما تعارض هذا القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه واثبات

باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك لان الاستثناء

بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية ليست مرادة

من المغيا فجعلناه فى هذا عبارة انه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهى بها كما ان الغاية ينتهى

بها المغيا فجعلناه فى هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفى غير الله

ووجود الله تعالى فقد كانوا يقرون لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى

ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب فى تحقيق المذهبين ههنا

صاحب التوضيح فتأمل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر

بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا فى عرف النحاة واطلاق الاستثناء

عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء لكن فى الحقيقة هو كلام مستقل وهذا معنى قوله لكن مبتدأ كقوله

تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اى ان هذه الاصنام التى

تعبدونها انهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لى فانه تعـ ليس داخلا فى الاصنام

فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعـ مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتم

عدو لى الا رب العالمين فيكون متصلا كذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة

على البعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عنده
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يعم
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
بجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة في تركة
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه
الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات او رأى اشياء تباع في السوق ولم ينكر عليهم انه مباح فسكوته ثبت تقريره للامر بالاباحة وفي حكمه سكوت
الصحابي بحضرته عليه السلام على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت فتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وياخذ بالقيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه لبصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا لنهى البائع برد قول الغير
وقال زفر رحمه الله لا يكون ماذونا لان السكوت محتمل ان يكون للرضا وان يكون لغاية الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعمال الكلام او طول عبارة مثل عطف على
المراد كقولهم مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة الذي درهم كذا قال الشافعي مائة درهم
ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعمال كما يقولون مائة وعشرة دراهم ... بيان
الكل انه درهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف ما لو قال له علي مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة الغير الثوب بل يرجع الى القائل
في التفسير وقال الشافعي يرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا
درهم وما فسر المائة بأيّه وقد ذكرنا في قوله بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
فهو في بيان التبديل انه بيان محض وتبديل محض على ما قال هو بيان لمدة الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
في اول الاسلام كان في علمه ان يحرمها بعد مدة معينة لكن لم يقل حتى ابيح الخمر الى مدة معينة
بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في
حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذ قتل انسان انسانا فانه بيان لمدة المقدرة في علم الله تعالى
لعمره وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص او الدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص
الذي تلونا قبيل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم لا يقولون به ... [illegible]
الآن ... ان النسخ ... يكون ... البداء ... [illegible]

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهة بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه فيه لم ينقل من
المرض الى ان يأكل على الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني
حواء حلالا له وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم انتسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم
في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت البتة وبعده انتهى لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه
من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تع فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تأبيد يثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا التحق به تأبيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريح لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم فلا تقبل النسخ لان التأبيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فما ينسخ بعد ما قبض
عليه عم وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قول تع في حق الفريقين خالدين فيها ابدا ورد
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين فيها كما في حق العصاة
واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التأبيد الحقيقي والكل غلط لانه من الاخبار دون الاحكام والاولى
في نظيره قوله تع في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ قط والتمكن من عقد
القلب دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من عقد القلب
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعد ولا يشترط فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ لنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ زائدا على
الخمس فيها ساعة ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقاد فقط

وانه امر لا ينبغي ان يتعاده من اعتقاده بل كانهم اعتقدوا جميعا ثم نسخت لان
حكم بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى
وجود التبع البتة وعندهم هو بيان المدة للعمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع
في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي بالكتاب
والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني
رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب
والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد
ليعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وكان في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه
لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح كان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالرأي الا ان طائفة منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا
ناسخ لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وبعد ان يزيد ان الاجماع يجمعوا انه يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب
بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب سقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة نسخ ذلك
بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على حجة لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب
وهي [illegible] عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة [illegible]
نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول ما كذب الله فكيف نؤمن بالبعثة ولو جاز
نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله كذب رسوله فكيف نصدقه قولا قلنا مثل هذا الكلام [illegible]

لا ننسخ عنه في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ننسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما ورد في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب لقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال المنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو النسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في
المصاحف من سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف من اثنتي
عشرة آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه من سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وسبع آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على اصحاب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

١٥٩

في التفسير الاحمدي بما لا يفيد المزيد عليه في كتب ابي حنيفة رح وان تقيد الشافعية بطول مدة
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بآيات متتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله لا ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه او اطلاقه ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين مع اركان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان
فانه يجوز الزيادة على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير فيما بينهم انما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ الاطلاق دون الآخر بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية واقتدائه بالنبي عم الاسلام كان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال فصل افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما
استثنى الزلة لان الكلام في بيان الاقتداء والزلة ليست مما يقتدى به ولم يحكم الفعل لانه
ليس بقصد الفعل مباح فلم يكن بقصد المحرم ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كقتل موسى القبطي بالوكز
تحرجت عم تابعا حلالا فانما كان من قصد الخير وربما استقر عليها كان من قصد موسى عم بالضرب تاديب القبطي
بالقتل فلم يكن القتل مقصودا ولم يتب عليه بل هو تاب الى ربه عمل الشيطان لكن القتيل النسيان الاكبر
حقيقة لم يكن بشي او جنايا لا يلا الا بانيه قبل نبيه فكانت اللّه الا لا كلها تقية حكم لم يختلف في تقيد فعلها

لم يقصد عنه سهوا ولم تكن طبعا ولكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب المتروك هذا كله ومن ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه صلعم وفي بيان طريقه في اظهار احكام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة
الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القران
الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بالقول او ثبت عنده
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بالقول او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده
وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا لكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم يثبت به احكام الشرع كذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة لم يثبت به احكام الشرع والباطن

ما ينال بالاجتهاد وبالرأي بل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في احكام المنصوص
ويقيس عليه ما لم يكن منصوصا كما كان شأن سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من حظه لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما
قاله لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان ما ثبت بالاجتهاد
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اذا
نزلت الحادثة ثم يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يجتهد الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي للتنبيه على الخطأ ولا يقر على الخطأ قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطأهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم
عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من اجتهاداته فانهم يقررون على الخطأ
ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما أسر يوم بدر سبعون نفرا
من الكفار فشاور عليه السلام اصحابه في شأنهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك نرى ان نأخذ منهم فداء
ونتعلم جرار العلم يوفقون للاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكني من فلان نسيب لي فاضرب عنقه ومكن عليا من
قتل عقيل ومكن حمزة من فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون ألين من اللبن ويشدد
قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم
استقر رأيهم على رأي ابي بكر رض فأمر بأخذ الفداء وقال لتستشهدن في احد بعدتهم فقالوا رضينا
فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وابو بكر وقال لو نزل العذاب [illegible] الا عمر

۱۹۳

وسماه من سعده يظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض لكنه لم يقرر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يامر برده لنفاذه وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض وهذا كالالهام الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وانهم تلكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا حتى انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم يلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا يلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المص بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا واوجدوا فيها احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تع وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان في ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تع وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وكذا قوله تع ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يدل على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تع انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تع وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت كتابنا

[illegible marginal glosses]

صارت ثلاثة جزء من تسعين جزءا وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بانتهاء السنة فقال وتقليد الصحابي واجب يترك به
القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع
من الرسول عليه السلام بل هو الظاهر في حقه وانما لم يسنده اليه ولئن سلم انه ليس بمسموع منه بل هو رأيه فرأي
الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية
على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه يتعين جهة
السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه واخطأ
فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان يدرك بالقياس
او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا ولم يرد احدهما اولى من الآخر لتعين
البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة
رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر عن تعيينه
فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام
ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس
يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة
بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي في محل اصحابنا غير ما لا يدرك
بالقياس مما يدرك بالقياس فانه حينئذ قلد بعضهم ولم يقلد البعض كما في اعلام
قدر رأس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر رأس المال في السلم اذا كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر
وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطاه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وكفى به اعلاما
الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز
كالسرقة ونحوه بقول علي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس قال ابو حنيفة رح انه لا يضمن

[illegible marginal glosses]

مشترك قوله كالقصار في منتهى الارب قصار گازر ... قوله اذا ضاع الثوب اي بلا تعد قوله فانهما اي الصاحبين قوله بقول علي رضي الله عنه ... الى ابي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما قوله حيث ضمن الخياط الخ كما رواه ابن ابي شيبة كذا قيل وما ورده الملا علي القاري الخ قوله فلا يضمن ... اذا احتمل ...

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالقياس الباقي والاحتياط لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فانه يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فح اختلف العلماء في
تقليده فبعضهم قالوا بوجوب تقليده وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليده بالاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه
يكون ابطالا بالاجماع المركب من هذين المخالفين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درع فقال وجدت عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شريح الشاهدين من علي رض فاتى علي بقنبر مولاه وبابنه الحسن فشهدا عنده
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه ممن يعتق واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وكذا مسروق
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
بلزوم ذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق بل يلزمه ذبح شاة استدلالا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح لا اقلدهم لانهم رجال ونحن
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

١٨٥

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله اذا اشتهرت فتواه في زمن الصحابة رض فاما اذا لم تشتهر فتواه
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول وشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي كان
ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي عزيمة
بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة
ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا واستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كانه قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام عليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير منهم الاصول في علم الشريعة والعقائد والاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة وهم اهل النسب واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء الخبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين نظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق وينفذ عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

له مولانا عبد الحق رح ١٢

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه ورواية مع محمد رح شرط اجماع
الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد
كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار
والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد
شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر
جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية والعدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد خالف بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل الموتلف
من الشعرات وامثاله ثم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع
متقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا فرق لكن المختار والاصح

انه لا بد من داع على انعقاد الاجماع والداعي قد يكون من اخبار الآحاد والقياس
اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض اما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم لكن
الصحيح انه لا بد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع
كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة ونحوها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وذا لم يستقم ههنا لان الاجماع
لم ينسخ من الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فينعقد لينقل آحادا او متواترا ثم هو على مراتب اي الاجماع في
نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان
يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده فمنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي
نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة
بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا
على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم
مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة وامثال قيل بابعد الاجلين وقيل تعتد بعدة الوفات اذا لم
يكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي عدم ان القول الثالث
في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على ان
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر ولهذا يسمى اجماعا مركبا فانا
من اختلاف قولين بل اقسام منها يسمى بعدم القائل بالفصل فتنبه وانما
التوضيح بالتفسير المزيد عليه معتمدين ان هذا الاصل على المنشأ الانصاف المذهب
وبطلان القول السحر تحرير ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي احمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون في زمان واحد او لا فكيف لا يعتبر اختلافهما كما اعتبر اختلاف
الشافعي احمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي
وبذلت جهدي بما لا فوق فيه ولم يبق لي اشتباه فيما الان ثم لما فرغ المصنف
عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب
الى اللغة لان التفسير بما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدوم كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فانه لا يطلق عليه الحكم
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه
وانما يتعدى امثاله ولهذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدي هو

مثبت الحكم لا مبين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس
حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في صلبه شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو
علة الحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف لمعاني الكتاب لا يكون مباينا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكأنه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات وقياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ مشهور وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال ان هذا يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وتبيانا لكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو ان في
قصص عقوبات الكفار كما تسمعونه فيما اصابنا من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء بسبب ما كان فيهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء
فيه حاصل المعنى فيا ايها الابصار احذروا كما حل بالكفار فانا ملونكم ان قصدتم العداوة والكفر
وتكذيبه فتبتلوا بما حل بهم اي القتل والجلاء وذلك الكف ثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التأمل فيما ان العداوة علة العقوبة حكم فيتعدى من الكفار المذكورين الى كل احد والابصار

العلة الشرعية علة الحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجية القياس ح
بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لما دل على وجوب رد
الشيء الى نظيره ان كان من قبيل حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اي ثابتا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالمسائل العقوبات لوروده فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس لا يلزم الدور كذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها لما شائع بيان كالاستدلال المعقول بوجه آخر بيانه ان نتأمل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم نستعير هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
الشركة في الشجاعة والقياس نظير القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لئلا يلزم الدور وبيانه اي بيان القياس كونه ردا الى النظير ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة كيلا بكيل قوله بيعوا وقوله مثلا بمثل حال لما ان
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر
للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون غيره
الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات

حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص الداعي اي الباعث على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تتقوم المماثلة الصورية وبالجنس تتقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تتحقق بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بعبارته والمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية

وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيها عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حتى قدم المدينة فنقضوا العهد

١٩٣

في وقعة أحد فأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام وطلبوا الصلح فأبى
عليهم إلا الجلاء فأخرجهم الله من المدينة لأول الحشر والإخراج حال كونهم ما ظننتم أيها المسلمون
أن يخرجوا وظنوا أي اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله أي عذابه
وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف أي ألقى في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لحاجتهم إلى الخشب والحجارة فحملوا أثقالهم هذه على جمال
كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم أخرجهم عمر من خيبر إلى الشام فهذا الحشر الثاني
فالإخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو أنا كتبنا عليهم أن
اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم والكفر يصلح داعيا إليه فكلما
وجد الكفر ترتب عليه الإخراج وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو إجلاء
عمر رضي الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام قبل حشرهم ليوم القيامة ثم دعانا إلى الاعتبار في قوله فاعتبروا
بالتأمل في معنى النص للعمل فيما لا نص فيه فنعتبر أحوالنا بأحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا أي في القياس الشرعي نتأمل في علة النص و
نعديها إلى الفرع لنثبت حكم النص فيه والأصول في الأصل معلولة دفع لمن توهم أنه لا بد
أن يكون النص معلولا حتى يعدى إلى الفرع بالقياس يعني أن الأصل في كل أصل من الكتاب
والسنة والإجماع أن يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولا
أو يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع إلا أنه لا ينبغي أن يكتفي بهذا القدر بل لا بد
مع ذلك من دلالة التمييز أي دليل يدل على أن هذه هي العلة لا غيرها كما علم في قوله [illegible]
من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد مع ذلك من قيام الدليل
على أنه للحال شاهد أي على أن هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الأصول في
الأصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد يكفي بمجرد كونه معلولا لأنه إذا كان معلولا بعلة
جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل أن ههنا أمورا أربعة الأول أن الأصل في كل نص أن يكون معلولا [illegible]

194

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لتقطع النظر عن ذلك الاصل والثاني
ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه
الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان
لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل
على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على
حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص لقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي
ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اي تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه
وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق الكافة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به وانما الثبت ...

لقولهم للذي ا...

فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشروط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطي اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراكهما في العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يطلقون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم احد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يقر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يقر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا لانه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي لكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة

195

في الاصل مع هذا سلم الاطلاق فيها في الفرع عن المنافية لان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم

ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار منه وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم لكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان على الجناية فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس

ولا التعدية فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وهذا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان القياس على رقبة كفارة القتل وتقييدها بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص هذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول منهما على انه لو لم يكن النص موجودا ليثبت بالقياس

وبقي الشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا رابعا كان الشرطان شرطا فاطلق الرابع عليهما على انه شرط واحد [illegible] لتغاير حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سواه لتعدي الى الفرع

فهم وانما خصصنا التعليل بين قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بوجوب التساوي بقدره المكيل فلم ان لا يتغير حكم الاصل بهذا التعليل في قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما علم حرمة الربوا

بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير والعبرة بحرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مستثناة وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن ناول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكلما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص بحكم التعليل فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل احد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الجهة التجارة والكسب

ثم اوجب بالاسمی علی الاغنیاء لنفسه وهو الشاة التی یاخذ الله تعالی اولا فی یده کما قیل الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز المواعید من ذلک المسمی الذی لم تخذه بقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة وبقوله علیه السلام خذها من اغنیاءهم ثم ردها الی فقرائهم وانما فعل کذلک لئلا یتوهم احد ان الله یرزق الفقراء ولم یوف بعدہ فی حقهم بل رزقهم الاغنیاء ولهذا قیل ان اللام فی قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التملیک لان الله تعالی هو یملکها ویاخذها ثم یعطیها الفقراء من عند نفسه کما یعطی الاغنیاء کذلک وذلک

لا یحتمله مع اختلاف المواعید ای فی ذلک المسمی الذی هو الشاة لا یحتمل انجاز المواعید مع اختلافها وکثرتها فان المواعید الخبز والادم والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تفی بالا بالاولی فکان اذنا بالاستبدال دلالة بان یستبدل الشاة بالنقدین فیقضی منها کل حوائجه واعترض علیه بانه انما یکون اذنا به اذا کانت ارزاقهم منحصرة علی الشاة بل اعطاؤهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاؤهم کل حبوب من العشر واعطاؤهم الکسوة من کفارة الیمین واعطاؤهم الاجناس الاخر من خمس الغنیمة واجیب بان الزکوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمین وهی فرض کالصلوة فکان المصرف الاصلی للفقراء هی الزکوة بخلاف الغنیمة فانه قلما تقع الغنیمة بین المسلمین وان وقعت فقلما تقسم علی نحو الشریعة وکذا الکفارة اذ ربما لم یحنث احد منهم حانثا مدة مدیدة وکذا العشر اذ ربما لم یزرع الارض العشریة احد وکذا صدقة الفطر اذ ربما لم یخرجها احد ولیس لها مطالب من الله اصلا فلم یبق الا الزکوة فکانت هی مرجع کل الحوائج ورکنه ما جعل علما علی حکم النص وهو المعنی الجامع المسمی علة سماه رکنا لان مدار القیاس علیه لا یقوم القیاس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحکم وعلامة علیه والموجب الحقیقی هو الله تعالی وانما اختلفوا فی ان ذلک المعنی علم علی الحکم فی الفرع فقط ام فی الاصل ایضا والظاهر هو الاول علی ما ذهب الیه مشائخ العراق لان النص دلیل قطعی واضافة الحکم

الیہ فی الاصل اولی من اضافتہ الی العلۃ وانما اضیفت فی الفرع الیہما
للضرورۃ حیث لم یوجد فیہ النص فیل اضیفت حکم الاصل والفرع
جمیعا الی العلۃ لانہ ما لم یکن لہا تاثیر فی الاصل کیف تؤثر فی الفرع
مما اشتمل علیہ النص ای حال کون ذلک العلم مما اشتمل علیہ النص ای بصیغتہ کالاشیاء
الست المذکورۃ علی الکیل مع الجنس او بغیر صیغتہ کاشتمال النص الذی ورد فی بیع الآبق علی
العجز عن التسلیم وجعل الفرع نظیرا ای مماثلا للاصل فی حکمہ لوجود فیہ ای وجود ذلک
المعنی فی الفرع لیفہم من ہہنا ان ارکان القیاس اربعۃ الاصل والفرع والعلۃ
والحکم والکان محل الرکن بیان العلۃ ثم شرع فی بیان ان ذلک المعنی یکون علی عدۃ
انحاء فقال وہو جائز ان یکون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ینفک عن الاصل کالثمنیۃ علۃ لوجوب الزکوۃ فی الذہب والفضۃ لا ینفک عنہما
لانہما خلقا فی الاصل ثمنا فالثمنیۃ وہی مشترکۃ بین مضروب الذہب والفضۃ وغیر
مضروبہما فیکون فی حلی النساء الزکوۃ لعلۃ الثمنیۃ والشافعی یعلل حرمۃ الربوا بہا
وہی غیر متعدیۃ الی غیرہ والوصف العارض کالانفجار فی قولہم فانہا دم عرق انفجر علۃ لوجوب
الوضوء فی المستحاضۃ وہی عارضۃ للدم اذ لا یلزم ان یکون کل دم العرق منفجرا انما
وجد انفجار الدم سواء کان للمستحاضۃ او لغیرہا من [illegible] یجب الوضوء واسما
عطف علی قولہ وصفا ومقابل لہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنی اسما کالدم حین جاء
المثال ہو قولہ علیہ السلام فانہا دم عرق انفجر فان اعتبر فیہ لفظ الدم کان
مثالا للاسم وان اعتبر فیہ معنی الانفجار کان مثالا للوصف العارض کما مر
وجلیا وخفیا الظاہر انہ تقسیم للوصف کاللازم والعارض فالوصف الجلی ہو الذی یفہم کل احد
کالطواف لسؤر الہرۃ فی قولہ علیہ السلام انہا من الطوافین علیکم والطوافات والوصف الخفی ہو الذی یفہم البعض
دون البعض کما فی علۃ الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعی الطعم [illegible] الثمنیۃ عند مالک

۲۰۱

الاقتيات والادخار وحكمها هذا معطوف على قوله وصفا ويقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة خثعمية جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزى ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفردا وعددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة فى انه مقابل الوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك فى انه قسم للوصف جليا والخفى وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم يجز له مثالا الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم سواء كان صفا او اسما او حكما على السياق وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس له اتباع له ويجوز فى النص وغيره اذا كان ثابتا به اى يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا فى النص كالطواف فى سؤر الهرة وان يكون فى غير النص لكن ثابتا به كالامثلة التى مرت الآن ثم شرع فى بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف وكما ان فى الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فسبر اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به اى بان ظهر اثر الوصف فى جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان ظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به فمنه فباء الرابع الى الاولى وجملته يرتقى الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين

ذلک الحکم وہو متفق علیہ کاثر عین الطواف فی عین سور الہرة والثانی ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وہو الذی ذکرہ المصنف رح کالصغر ظہر تاثیرہ فی جنس حکم النکاح وہو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یؤثر جنسہ فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوة المتکثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وہو الجنون المتقن تاثیرا فی عین اسقاط الصلوة والرابع ما ظہر اثر جنسہ فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسہ وہو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوة وہو سقوط الرکعتین وہذہ الاقسام کلہا مقبولة وقد اطال الکلام فیہا صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح

فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمتہ وہی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول اللہ صلعم وعن السلف بان تکون علة المجتہد موافقة لعلة استنبطہا النبی عم والصحابة والتابعون مع لا تکون نابیة عنہا کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح جمع منکح بمعنی النکاح وقیل جمع منکوحة ونسیعت وقد اختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعی رح ہی البکارة وعندنا ہی الصغر وبینہما عموم وخصوص من وجہ فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا وان تکون ثیبا وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیہا اتفاقا والثیب البالغة لا یولی علیہا اتفاقا والثیب الصغیرة یولی علیہا عندنا دون الشافعی رح والبکر البالغة یولی علیہا عند الشافعی رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح لما یتصل بہ من العجز اذ الصغیرة عاجزة عن التصرف فی نفسہا ومالہا ولا تہتدی الی سبیلہا وقد ظہر تاثیرہ فی ولایة المال بالاتفاق فکذا فی ولایة النکاح فانہ ای الصغر مؤثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر الطواف فی طہارة سؤر الہرة لما یتصل بہ من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والمجیئ فالحاصل ان وصف الصغر الذی تقول فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال النبی عم فی سؤر الہرة فی کونہما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الہرة صار ضرورة لازمة لطہارة السؤر فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح دون الاکراہ

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي ليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة

دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد وران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا

فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه

وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا

مالم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه

علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي

مثل الاطراد في عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه

لان انتفاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من

انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي رح

في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال كالحدود اي كما هو ليس بمال

لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكون رجلين او رجل وامرأتين

وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه

مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة

النساء قط والنكاح مع انه ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل لكنه لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت

بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله

ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان

عدمه يمنع وجود الحكم من جهة اخرى اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من

غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على

الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فلما انتفى

الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فانما وجب الخمس في الغنيمة التي ليست الا الايجاف

المسلمين الخيل وينعقف ههنا الاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال

۲۰۳

في عدم صلاحيته للدليل معناه انه حجة الحال فلما نفي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي
وما صلح للبقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل هو حجة عند الشافعي رح مسئلة
بقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود فلا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد
ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال ثم ذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله
ووقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه بل بعد سعي التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب
حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة لا لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الاخر
الذي في يده وقيل انه بالاعارة عنده كان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع وللالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشقص ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في حق نفسه
ما لم يبين موته ويثبت في حق غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة
لورثته الا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقوله قرأت الكتاب من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تع ثم اتموا الصيام

الی الابل فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا اصلا
وہذا عمل بغیر دلیل ای ہذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفر ح عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان
الشک امر حادث فلا بد لہ من دلیل فان قال دلیلہ تعارض الاشباہ قلنا ہو ایضا حادث
لا بد لہ من دلیل ثم ان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضہا قلنا لہ ہل تعلم ان
المتنازع فیہ من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشک جاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجہلہ
وعدم الدلیل حجۃ وہو لا یکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع بہ الفرق عطف
علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسہ فی
اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد ہو فی الفرع کقولہم
فی مس الذکر ای قول الشافعیۃ فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا
مسہ وہو یبول فہذا قیاس فاسد لانہ ان لم یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس المس علی نفسہ
خلف وان اعتبر فیہ ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض ہو البول
ولم یوجد فی الفرع وقد عارض ہذا القیاس الحنفیۃ معارضۃ الفاسد بالفاسد فقالوا ان ابن مسعود لم یعد
المتنجین بالماء فی قولہ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا ولا شک ان فیہ مس الفرج فلو کان حدثا
لما مدحہم بہ وہذا کما تری والاحتجاج بالوصف المختلف فیہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی
عدم صلاحیۃ الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونہ علۃ وانہ ایضا فاسد کقولہم فی الکتابۃ
الحالۃ ای الشافعیۃ فی عدم جواز الکتابۃ الحالۃ انہا عقد لا یمنع من التکفیر ای من اعتاق ہذا
العبد المکاتب بالتکفیر فکان فاسدا کالکتابۃ بالخمر فان ہذا القیاس غیر تام لان فساد الکتابۃ
بالخمر انما ہو لاجل الخمر لا لعدم منعہا من التکفیر والکتابۃ عندنا لا تمنع من التکفیر
مطلقا سواء کانت حالۃ او مؤجلۃ فلا بد للخصم من اقامۃ الدلیل علی ان الکتابۃ المؤجلۃ
تمنع من التکفیر حتی تکون الحالۃ فاسدۃ لاجل عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لا شک
فی فسادہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا شک فی فسادہ

بل هو بديهي لقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات اي بثلث
ناقص العدد من السبع اي عن سورة الفاتحة فلا تتادى به الصلوة كما دون الآية لا تتادى به الصلوة
لاجل ذلك فان هذا القياس مبني على الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبع في فساد الصلوة انما لم
تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على قوله
مثل الاطراد في البطلان اي الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لعدم الدليل
عليه فان اراد انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم علمه بالدليل يقتضي عدم
وجدانه الحكم في علمه وان اراد انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فقد اختلفوا فقيل
هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علّم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم
حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي
حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست
كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين طلب النبي عم لطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يتأتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل له
اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ
من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل هو بيان لحكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب
الرأي ومنها بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او
وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان الشرط الحكم او وصفه هذا والثالث
اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه كذا فلا بد ههنا من امثلة
ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فبشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتناه بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكنه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بترا التي تانيث الابتر
والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والحكم حكم ما علل له التعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل لبيان سبب الوجود جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منها فالتعليل عنده لبيان كيفية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها اي التعدية لا تتوقف على صحة التعدية بل على وجودها في الفرع فلا دور

الدليل لنا ان دليل الشرع لابد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل للتعدية لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد

العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى

التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول لنفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم

ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع اما كون

سبب وشرط او حكم ثابت بنص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك

في الحكم جائز بالاتفاق اذا وقع القياس اما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند

فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا لحد لم يصح هذا لا يتحقق بينه وبين

ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فكان المصنف صرح بالعاقل فخر الاسلام

كما هو الظاهر ومعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية

فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من جملة التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان ذلك تارة على

سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى تقسيمه

بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي

شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي خلافه فيترك العمل بالقياس ويعمل

بالاستحسان فنبين نظير كل واحد منها الا السلم مثال الاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه

لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم

الى اجل معلوم والاستصناع مثال الاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا

مثلا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا

تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال

للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج

منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها للضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سؤر

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي المقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا الطهارة بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال وانما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا تقدم على القياس كما مر ثم وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا يطعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بحجة سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة في الصلوة لها ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ الباقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان يركع في موضع آية السجدة وهو التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من المذهب فلا يجزيه قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر قوته لكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجزيه اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود كالسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

ثم استحسان القياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه القياس في الحقيقة الخفي فيقبل التعدي بخلاف

الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا يمكن تعديتها

ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا

اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف

فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا في ان يسلم

المبيع الى المشتري ويحلف على الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي

وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره

فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيحلف كل منهما فاذا تحالفا يفسخ القاضي البيع

فهذا الحكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع

والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على موجب الذي قلنا تحالفا وفسخ

القاضي البيع كما كان في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم التحالف الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستأجر

في مقدار الاجرة قبل قبض المستأجر الدار تحالف كل واحد منهما وتنفسخ الاجارة لدفع الضرر لان

عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم يصح تعديته يعني

اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحكم كان القياس

من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن التي يدعيها البائع ولا يدعي على البائع

شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن ثبت بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها

تحالفا وترادا ليقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان

غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الاجير

والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس

والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليبين ان اهلية القياس

والاستحسان تكون ممن فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

ويريد به التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفقهاء جمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة اقسامها مع اقسام الكتاب وفي ذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث الآف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه ان ليعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه التعيين بان حكم القياس التعدية فيما سبق وقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لا ذكره قريبا وحكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا نعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر سئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع ونفس الامر وقد يروى هذا اي ان كل مجتهد مصيب عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما يعني ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقالة التردد مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل لان القول منها مفضل للآخر لان تلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين فلم يضلل احدهما الآخر بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما دليل الكتاب والسنة وان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض اي

يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا والية مال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى

اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به من ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر عاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطي له

اجر والمصيب اجران وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود

عليه السلام بشيء واخطأ فيه وسليمان عليه السلام بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها

سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا الملك القضية سليمان آخر الامر وكلا من داود وسليمان

آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا

آتينا انهما مصيبان في ابتداء المقدمات ان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال

مذكورة في الكتب فظا لعنا ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز

تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي تقتضي مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي

الى التصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في تهذيب العلة

خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة

على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة

المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع تخلف الجلد

والقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي تقتضي في كذا

لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار الحال كانه لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل عندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد فى محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة هنا اجيب بانه لابد فى بيان المانع يلزم التناقض او ادعى قوادح العلة
ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فالقبيل الاول الخلاف ببيان عدم وجود الدليل اى لا يلزم
فيه التناقض فلهذا القبيل ببيان فى لكسب فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه بالاكراه او فى النوم
لفساد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ولا يلزم عليه الناسى فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فنجيب عن هذا النقض كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة على طبق رايه فمن جاز تخصيص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر يعنى قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقى الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة … على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورته ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم بالملك الا بعد رضاء المالك عند القائلين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى جعله بالنوع
الحكم خمسة … مسلما عند الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجدت العلة تماما ولكن
لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم حتى يتمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان اللزوم
فلا يكون الا بتمامه لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية نحن نحن فهما على وجه يلجئهم الى القول بالتأثير

٣١٣

والموثرة لنا وعندهما الشافعية رحمهم الله عن الدفع وهذا البحث هو سلسل المناظرة والمحاورة وقد اكتسب علم
المناظرة من هذا البحث للاصول حتى جعل علما آخر وقد عرفت فيه تغيير لبعض القواعد انه يأتي ان
شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه ومنها القول بموجب العلة اي قبول المعترض ما هو موجب علة المستدل
وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فان القول بالعموم فيه نية لفرض رمضان فلا بد من التعيين عليه
الطردية وهي الفرضية للتعيين اي انما توجد الفرضية لو وجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة
نحن نقول بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه
تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض لكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وتعيين التعيين
من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا
صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين
مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي
في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كونه متنوعا الى انواع الصيامات بخلاف رمضان فانه
متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي
لا يبقى بعد الدقة وتعيين البحث فان استعماله عندهم وبيانه لو السائل فبطل القلب
والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل
اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي جعلته
وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشارح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل
في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده
اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشارح في اثبات الولاية على البكر انها
بكر جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء فليسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض الراس صير الى الاكمال فيكون المسنون دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن ان يوجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى قوله صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها لانه بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد ومحل المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعي كونه علة ويعبر عنها في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي الافتقار الى النية فاذا كان النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه طهارة بلا نية فينبغي ان تفرض النية فيه فلا بد من ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية ازالة النجس

وهو غير معقول لاحتياج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة بنفسه وهو غير معقول فتحتاج الى النية كالتيمم

لا يقال في جوابه ان زوال الطهارة لما كان بخروج النجس معقولا عن البدن كله بخروج المني كان الغسل

للسهو ولكن لما كان المني اكثر خروجا وجب الغسل فيه تمام البدن بالآخرة بخلاف البول فانه لما كان

اكثر خروجا وجب غسل كل البدن كل مرة حرج عظيم اكتفينا بتطهير الاعضاء الاربعة التي هي اصول

البدن محدودة ووقوع الآثام منها فعلا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول

وانجاسة البدن وازالته بالماء فليس بمعقول فالاحتياج الى النية بخلاف التراب فانه ملوث في نفسه غير

مطهر بالطبيعة فلذا احتاج الى النية المؤثرة فليس للسائل منع المناقضة الا بالمناقضة فيها اشارة الى ان

تجري فيها المناقضة وما قبلها اي القول بموجب العلة ولا تجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة

وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هذه الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد

الوضع فكذا التأثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فقلنا في الخارج من غير السبيلين

نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره في السبيلين بقوله تعالى او

جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا

على سؤر الهرة لعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين

عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان

فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا

لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا

واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة والاشارة بقوله لكن اذا تصور مناقضة يجب

دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي بيانها

ان المجيب يدفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها على ما

يليق به فالتعليل بالعلة المؤثرة ويرد النقض الصوري عليها وذلك كالقول في الخارج من

غير السبيلين نجس خارج فكان حدثا كالبول فيرد عليه على هذا التعليل النقض من جانب الشافعي رح

بانّ الدم السائل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريق
الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم
فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق وانتقل
الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل فى ذلك الموضع فانه يجب ان لا يغسل فى ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن اقتصر على الاربعة دفعا للحرج فهذا اى السبب وجوب غسل فى ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل فى ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وههنا لم يجب غسل فى ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ولو ورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيرد عليه بانّ الدم السائل يعنى يورد علينا من جانب
الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول نقضه بطريق القياس والثانى بصاحب الجرح
السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى
بطريق القسم الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول فى ذلك الاصل فان البول
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلسل البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا
فاذا لزم صار عفوا لبقاء الوقت والبول المقيس عليه فصار مجموع فروع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع
النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان هى اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا الا بما يدل للخصم مناقضة يختلل في الدليل لكن الراجح
اصل تسميته بالنقض فمن لأن النقض لا تتصدى الا يرد على الدليل المؤثر ولذلك تسمى معارضة فيها مناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب
القصعة كي يجعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو انما يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس حكما تسمية القبيل الاول القلب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط الاحصان
فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا اذ كان الاسلام شرطا للاحصان الكفار الثيب عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فلا نسلم ان الجلد علة للرجم
المسلمين بل الرجم علة للجلد منهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما دل عليه العلل الذي ذكرهم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب
المال في نظير القلب الا يتدل ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلة فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب لا يصح لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للتناسخ ولا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
ولا شرط للجلد ليس كذلك كنيتنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فيلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
والضرب الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له على الخصم فهو كقلب الجراب
يجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك الوجه الى الخصم فان تكلمت به فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما يدعيه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان
دليله يدل على ما ادعاه هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان
في الخالصة الثلاث آلة الورد وكما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء لا يحتاج
الى التعيين بعد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعيين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في
انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين بعد
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين المعتبرة وقد يقلب العلة من وجه
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالطهارة
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا افسد يجب المضي والقضاء بعده فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه
في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه بالقلب لم يصرح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا ونزولا في الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما ويسمى هذا عكسا لشبهها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشي على سننه الاول كما يقال
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح
ماسيأتي لان بالطرد ينعكس او مما يطرد وينعكس وهذا لما كان رد الشي على خلاف سننه الاول كان نوع اخلال اي
شبيها بالعكس انما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وتسمى في عرف المناظرة
معارضة بالغير وهي نوع على حدة المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمه
وانه خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال او صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع القسم الاول وذلك

٢١٩

بان يتغير علته والثانى التعيين كحكم المعلق صريحا بالزيادة ونقصان نظيره بالاول قال الشافعى رح التثليث فى
الوضوء فرض التثليث فيه كالغسل فنقول المسح فى الراس مسح فلا تثليث فيه كمسح الخف او بزيادة هى تفسير
ونظيره القسم الثانى منهما نظيره ان نقول فى المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن فى الوضوء
فلا تثليث فيه بعد الكمال فقولنا بعد الكمال زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن لا يخفى ان هذا
المثال ليس للمعارضة التى العقد بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسئلة صوم رمضان بعد
تعيينه ولم يذكر مثالا لهذا القسم من المعارضة التى العقد او تغيير عطف على قوله تفسير اى بزيادة هى تغيير
بقوله وفيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما نفاه الاول لكن تحته معارضة للاول فيحتمل ان يرجع الى تغيير
فقيد انه يكون حينئذ اقساما على التقسيم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم
وقوله او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما نفاه الاول كلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا
خطاء فاحش لان الشارح لم يذكر الواو الى ونظير القسم الثالث قولنا فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية
الانكاح كالتى لها اب فقال الشافعى رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال
اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هى تغيير فى قولنا بولاية الاخوة
وفيه نفى لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى يثبت فى الام والعم
ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره
ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض
الشافعى رح وقال ان الكافر لما ملك عبدا مسلما وجب ان يستوى بين ابتداء الملك وبقائه كالمسلم لكنه لا
يملك القرار عليه حتى يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففى هذه المعارضة زيادة هى تغيير
هو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لما نفاه الاول لانا نفينا الاستواء بين ابتداء الملك والقرار بالتعليل
بشبهة الخصم فى المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت
الاستواء بين ابتداء الملك والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه زوال الملك وابتداء
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه او فى حكم غير الاول لكن فيه نفى للاول [illegible]

بل ليعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كما لو تزوجت امراة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا ففي هذه المعارضة لم يكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى ترجيح قول الاول بانه صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فهو اولى من الغائب فيظهر ثمرة المسألة وهو ان الملك الصحيح احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى وهذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص او كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم يكن في صحته متعديا فساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة في الفرع فيبعد لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل

اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن ذكره على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل النظر
فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه
معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل تسمى بالمفارقة
لان اكثر المسائل كلها يقع فيها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا
السائل كلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
المعين فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وصورته معا مثاله ما قال الشافعى
اعتاق الراهن العبد المرهون باطل لانه تصرف يبطل حق المرتهن فلا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف يبطل حق
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل هذا من المفارقة قال فى جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة فى علة الاصل
لان قال انكم لتقولون ان علة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا السؤال وان كان
مقبولا فى نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يجعله على
سبيل الممانعة فيقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن لا البطلان
لا الابطال كما زعمت فى الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
لما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح
احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فاذا ثبت الترجيح بها انقطعت المعارضة
ان المعارضة تترجح آخر وهذا هو حكم المعارضة فى القياس المعارضة فى النقليات قد مضى بيانها وهو عبارة عن
فضل احد المثلين على الآخر وصفا اى بيان فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح معنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشئ الذى يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للدليل فلهذا
يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين ولا يترجح القياس بقياس
آخر ثالث يؤيده لا يعتبر فى جانب قياسا فى جانب قياسين كذا الحديث لا يترجح على حديث بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة توافقه ولا يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بمثله وانما يكون

يعقد ما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور متقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي متقدما على ما هو ظني كذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر او ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده وحز الآخر رقبته كان القاتل الحاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه حتى دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص اذ كان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعي رح وبالقيح المترجح اى يترجح احد القياسين على الآخر بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى لحسب ما لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى ولقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
وصف لزوم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اى صفة الفرضية الذى اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعين الذى اوردنا
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذ ارد الودائع الى المالك والمغصوب الى المغصوب منه ورد
المبيع الفاسد الى البائع باى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط التعيين الذى من حيث كونه نقضا
او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

٢٣٢

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها قيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية
اما اذا كان تعليله هو العضو المفروض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة الولوغ والمنصوص والسبع
الغاسد بكثرة الاصول اى اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح على الاول
والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية وكثرة وجه التشبيه لان كل واحد منهما
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اخواته من الخف والجبيرة
والتيمم بخلاف قول الشافعي انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس
اذا كان وصفا يطرد وينعكس كان ارجح من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس
هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا
يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى
قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان
يبين حكم التعارض بين الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل الشيئين كان الرجحان
في الذات احق منه في الحال اى الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في
الوجود والاظهر للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة
ذلك بانه اذا غصب رجل شاة ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عنها حق المالك عن الشاة ويغرم
قيمتها للمالك لانه تعارض بينهما ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان تبقى
الملك ويغرم الغاصب النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كان من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب بتعيين
القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة
من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكانت
الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف والحال الاعتبار في الذات بالعكس اذ كانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل
وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

وجب بناء على العلة ومما فرع عليه بيان الترجيحات الصحيحة تخرج في الفاسدة فقال الترجيح بغلبة الاشباه

بالحكم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رحمه الله مثال غلبة الاشباه

قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة في جواز

اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل حليلة كل منهما للآخر وقبول الشهادة كل منهما للآخر فيلحق الاخ

بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو ليس له ترجيح لان القياسين اعتبار احد وقد يعم

ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل

والكثير والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز التعليل

بالعلة القاصرة فالرجحان للعموم على الخصوص لان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده

على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده

او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي هو علتهم وهذا باطل عندنا لان الترجيح

بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزء بين آخر في التاثير من علة ذات اجزاء واوصاف

دفع العلل بما ذكرنا شرع يبحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد النزاع اي اذا ثبت دفع العلل الطردية

والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على القول بدفع المعلل كانت غاية التحرير

الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال ثم هو على اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة

اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالانه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك

من جانب المودع فان قال السائل التسليط ليس مسلطا على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى

يثبت بها العلة الاولى واعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما

اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد

معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا

قائل بموجبه وهو جواز عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة انما المانع هو نقصان يكون

في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلل المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من ابن عباس اذ لو كان كذلك لما جاز نسخه
لان النقصان انما يثبت بثبوت الخيار من جهة الخيار من جهة لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات العلل بالتاثير
اعني احتمال الكتابة الفسخ والحكم الآخر وهو عدم ايجاب الفساد بالنص ثم اثبته بحكم آخر وهو علة
اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان منى هذا العقد الذي غير بالغ
نقصان الرق لتقول العلل انه عقد معاوضة من الجانبين كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما مر اي او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى
ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولقد قال بهذه الوجوه بعض الائمة لان الانتقال انما جوز ليكون تمام
البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية فلو انتقل الى غيرها فان جوزنا الانتقال
الى العلل لاجل الحكم الاول لينبغي ان يتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى دليل آخر
لا لاثبات الحكم الاول حيث حاجه اللعين لا لاثبات العلة الاولى قال ابراهيم عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت قال انا
احيي واميت فاتى باطلاق المسجون وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عليه السلام الى اثبات الآخر لا لعلة اخرى قال فان
الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله
ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن اللعين عارضه واذا
فساغ للخليل ان ينتقل الى ما لا يمكن للعين دفعا للاشتباه فقيل وعليك ان تميت ما في البطن الروح من غير
آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من جهال قومه فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتاملون
في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة وليعترف بالعجز
لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما مر
ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني
فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها مما يتعلق بالقياس يعني الكتاب والسنة والاجماع
شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام انما قيد القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت
المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكر ان هذه الثلاثة عشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل التي مضى ذكرها في مبحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه يأتي بعد في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة

اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه لا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه هي الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهذه العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او القول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان المال نعمة

٢٢٥

فرع لنعمة البدن حتى اشترط له الغنى ثم الحج ثم الجهاد ثم هذه الثلاث تجيء منها اصول
لواحق وهي النذر والاعتكاف اتى السباوات وعقوبات كاملة اذ كونها زاجرة كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة تسمى اجزية كحرمان الميراث بسبب قتل المورث فانه
العقوبة الكاملة التي هي القصاص تسمى هذا قاصرا لانه لا يجري في بدنه ... وحقوق دائرة بينهما اى بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فانها عبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة
ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ... وعبادة فيها مؤنة اى ثقل كصدقة الفطر فانها عبادة من جهة
انها تسمى صدقة ... مؤنة من حيث انها تجب على الانسان بسبب غيره
معنى المؤنة ولذا لا تجب ... عليه كنفقة اولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه ملك
والولاية وجبت ... ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض
التي يزرعها ولولا العشر لانتزع السلطان الارض منه واعطاها لآخر ولكن فيها معنى العبادة من حيث
انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب ابتداء على الكافر ... ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولا انتزعها السلطان منه واعطاها لآخر ولكن فيه معنى
العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا وبعدوا الآخرة ... وحق قائم
بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ... يجب عليه اداؤه ...
وتولى اخذه وقسمته ... كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله
ان يكون المصاب والغنيمة كلها له لكن اوجب بعد اخماسها للغانمين منة منه عليهم والخمس لبعد ...
المعادن فانها اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى لكن اباح اربعة
للواجد او للمالك ... وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات ونحوها
الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها ... حقا ... العبد الذي ...
... اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق
والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار ... اصلا مستبدا في الخلف التصديق ... احكام الدنيا

بان لقوم الاقرار مقامه فی حق ترتب احکامه کما فی المکره علی الاسلام اجراء الاقرار مقام مجموع التصدیق
والاقرار وان عدم التصدیق منه ثم صار اداء احد الابوین فی حق الصغیر خلفا عن ادائه ای اقراره
الایمان حتی یجعل مسلما باسلام احد الابوین ویجری علیه احکامه بالمیراث وصلوة الجنازة ونحوهما ثم صار تبعیة
اهل الدار خلفا عن تبعیة الابوین فی اثبات الاسلام فی الصبی الذی سباه اهل الاسلام واخرجوه الی
دارهم یحکم علیه بالاسلام فی الصلوة علیه بحکم التبعیة ولیس هذا خلفا عن خلف بل کل فی ذلک خلف عن اداء الصغیر
لکن البعض مرتب علی البعض وکذلک الطهارة بالماء اصل والتیمم خلف عنه هذا القدر بلا خلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق حتی یرتفع الحدث بالتیمم فیثبت به اباحة الصلوة الی غایة وجود الماء وعند الشافعی
رح ضروری ای لا یرتفع به الحدث اصالة ولکن یبیح الصلوة لضرورة الاحتیاج فلا یجوز بتیمم واحد صلوتان مکتوبتان
بل یجب لکل مکتوبة تیمم آخر ثم استدرک من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لکن الخلافة بین الماء
والتراب فی قول ابی حنیفة وابی یوسف رح لان الله تعالی قال فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فنقل
الی التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بین الوضوء والتیمم الحاصلین من الماء والتراب لا بین المطهرین لان
الله تعالی امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتیمم عند العجز عن الوضوء ویبتنی علیه ای علی هذا الاختلاف
المذکور مسئلة امامة المتیمم للمتوضئین لا یجوز عنده ویجوز عند الشیخین رح فان التراب لما کان خلفا عن الماء
لکن التیمم لیس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فیجوز اقتداء احدهما بالآخر وانهما کان لا یجوز عند محمد وزفر رح
لان التیمم لما کان خلفا عن الوضوء کان المتیمم خلفا عن المتوضی فلا یجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة
لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرای کما لا یثبت الاصل به وشرطه ای شرط کونه خلفا عدم
الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدا للاصل او لا فیصح الخلف اما اذا لم یحتمل الاصل
الوجود فلا یصح الخلف عنه وکذا اذا کان الاصل موجودا بنفسه فلا یصح الخلف ایضا وتظهر هذه ای ثمرة
احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس ثم الحلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لا تجب الکفارة اذ لا یتصور
البر الذی هو الاصل فان بان الماضی قد فات عن الحالف ولا قدرة له علیه وفی الحلف علی مس السماء
ینعقد البر ویمکن لان الانبیاء والملائکة یمسونه والاولیاء ایضا ممکن بخرق العادة ولکن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة لهذا القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل بتقسيم الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف الى العلة ولا وجوده كما يضاف الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة لكن تتخلل بينهما اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم يضاف اليها كان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا باسباقي كدلالة انسان على مال انسان ليسرقه وليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان يكون موجبا او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل سرقة يلزم له ان يسرق البتة بل العمل بقصده وعلى تركه مع الدلالة فان وقع منه السرقة والقتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا سببا له علة وكان ينبغي ان لا يضمن من سعى الى السلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه ايضا سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما ضمن بجزائه لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة ضمن بتركه للحفظ الملتزم فان انضاف العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار سببا حكم العلة كما يجيء وفيه اشارة الى ان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة في القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن تخلل علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احدهما سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليهما فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة ولا يقام عليه الحد

۲۴۱

بان يقول والله لافعلن كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت

حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت

للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله والى الجزاء فى اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث

وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا

مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعى رح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقى للكفارة والجزاء فى الحال

ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر فى الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اى ليس هو

بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر رح مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط

الذى ذهب اليه الشافعى رح والتفريط الذى ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح تظهر فى ذكره

بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق

ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد

دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق

الا مجازا محضا ليس له شبوت الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى به اليمين فى محله ذلك الحق وهى موجودة

فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثانى فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق

وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز ولا

قوله انت طالق وهذا قوله لان قد ربا وجدان الشبهة لا الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل

بطل الحاصل الشبهة تجرى مجرى الحقيقة عندنا فى طلب المحل فى اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الشبهة

الى القيمة والمثل بعد الهلاك لكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين

ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب فى حال التعليق شبهة التنجيز اقتضى المحل فعند فوات المحل يبطل و

زفر رح لم ينتبه لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث والاجنبية بالملك بان

قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ثمة مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يقع فيما نحن فى

التنازع فيه اولى بان يقع الطلاق رح فاجاب عنه المصنف رح بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلثا لان

ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لا انه علة حقيقية لتباين ...
حاصله لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق في معنى شبه العلل مما بينا انه ...
السابقة على انه شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للتعليق قبل وجود الشرط واما بيان ان ...
الجزاء قبل الشرط يقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بالحكم العلة يقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد
قبل العلة بل بعدها فلما تنافيا تساقطا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل في الايجاب المضاف
سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق لا يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب
للحال لكن تأخر حكمه الى الغد فهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما لم يسم سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون
هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة سبب
حقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب
الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه [illegible] العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء او الملاد او
احتراز عن السبب العلامة وعلة العلة وهو نعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد
وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان يكون علة اسما بان تكون موضوعة
للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بان يثبت
الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كانت علة كاملة تامة والا
فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ان يكون اسما ومعنى و
حكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ان يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ان يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ان يكون
حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ان يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ان يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ان يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المص رح لم يذكر
لا اسما ولا حكما وما هو علة لا اسما ولا حكما فذكره في ضمن [illegible] الاسباب وجعله شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام

إذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الأول علة اسماً ومعنى وحكماً كالبيع المطلق للملك
أي الخالي عن خيار الشرط فإنه علة اسماً لأنه موضوع للملك والملك يضاف إليه ومعنى لأنه المؤثر فيه وهو
مشروع لإفادته وحكماً لأنه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسماً لا حكماً ومعنى كالإيجاب المعلق
بالشرط وهو الذي أدخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله أنت طالق إن دخلت الدار فإن قوله أنت
طالق علة اسماً لوقوع الطلاق فإنه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط وليس علة
حكماً لأن حكمه يتأخر إلى وجود الشرط ولا معنى إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار فإنه علة للملك
اسماً لأنه موضوع له ومعنى لأنه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكماً لأن ثبوت الملك يتأخر إلى سقوط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته فإنه علة
اسماً ومعنى للملك لا حكماً لتراخي الملك إلى زمان إجازة المالك والإيجاب المضاف إلى وقت مثال ثالث له
مثل قوله أنت طالق غداً وهو الذي سبق في أقسام السبب فإنه أيضاً علة اسماً ومعنى لوقوع الطلاق لا حكماً
لتأخره إلى زمان أضيف إليه ونصاب الزكاة قبل مضي الحول مثال رابع له فإنه أيضاً علة اسماً لأنه
لوجوب الزكاة ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لأنه مؤثر في وجوب الزكاة إذ الغنى يوجب الإحسان
وهو يحصل بالنصاب لا حكماً لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول وعقد الإجارة مثال خامس له فإنه أيضاً علة
لملك المنفعة اسماً لأنه وضع له والحكم يضاف إليه ومعنى لأنه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الأجرة قبل العمل لا حكماً لأنه
وهو ملك المنافع لم يحدث بل يحدث شيئاً فشيئاً إلى انقضاء الأجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً
للملك فلا يكون علة حكماً والرابع علة تشبه الأسباب يعني لها شبه بالأسباب وهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلاث
أمثلة فقال كشراء القريب فإنه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافاً إلى الأول
بواسطة الثاني فمن حيث إنه علة العلة كان علة ومن حيث إنه توسط بينهما الواسطة كان شبيهاً بالأسباب ومرض الموت
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب أي
أنه داخل في العلة اسماً ومعنى لا حكماً فإنه علة اسماً لحجر المريض عن التبرعات لإضافة الحكم إليه ومعنى لكونه مؤثراً

في الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت فتسندا والتزكية مثاله بحنيفة رح فانها علة للشهادة وهي علة للرجم فيكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون لعدم الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فلا تعلق لهم بايجاب الحد فصار كما لو اثنوا على الشهود خيرا بان قالوا هم محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقرانه علة بمعنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المصنف رح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها شابهت الاسباب فهي في حيثيتين لذا ذكرنا في السبب العلة سببا انها ما سبق صفة تشبهة العلل كالحد من وصفي العلة اذ تركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل ليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول الا ان كان الجزء الآخر هو العلة لا مجموعهما وربما يقرانه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنف رح ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف بلا ذكر في المتن وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقرانه دخل في القسم الذي في حكم العلل كجزء البيع وشح الزرق السادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم عنده يوجد الحكم ولكنه ليس موضوعا للحكم بل الموضوع له المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له هو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا السابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع بان يقال رخصة السفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا للخروج غالبا اقيم مقامه دار الحكم عليه الآن بحث اقسام العلة وقد تمت في بيانها السبع بحث الكتابة من فخر الاسلام خلف تواضع لتم لقول المصنف رح وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب قرانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما لانها العلة الحقيقية الشرعية التي يتاثر الفعل منها

٢٣٣

وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء كانت علة شرعية او عقلية وليس المتنازع فيها التي تتقدم على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اه من تتمة مسائل العلة والسبب اي بين الفرق بين اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره لما كان في ذلك امر مخفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال على شغل الرحم بالماء وجعل كالحدث دليلا على المشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع تيقن بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا اشتراه من صبي او امرأة ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد في غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعي الى الدخول وللاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس حيث اقيم مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو ولدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الحكم دائرا عليه وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج

يمكن في الكسح ووقوع شقة كما في السفر يمكن ان يراد الشقة بحسب الب اتحاط اناس الفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير ما في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فيكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطني لا يوقف عليه الا به لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير الخ

الوجوب تحرز عن العلة فينبغي ان اذكر

الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه البقاء والعلة كدخول الدار بالنسبة الى الطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق ضمانه الحكم الى وجوب الضمان على صاحب حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل والميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة فبحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان الى اخره ان لم يكن الا حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فح لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي ميلان الاصل اعني اضافة الحكم اليه اذ هو مائل للسفل عليه فيضمن الشاق لانه شرط ويكون في حكم العلة مثل السلف لنقصان الخرق ايضا واما الشرط الذي له حكم الاسباب فهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار غير منسوب الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه الشرط في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ويمكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الشغل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون
كل ما يحل القيد الى الابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال آبقية
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر ان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة التخلل مضافا الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول لم يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم اشار الى ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق ففيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب ليصلح لا الدعلى الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في اليمين بان قال المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما تعلق لانه على الشرط لان الوصف في الغائب لغو اذا الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية وفي الشرح يعتبر الوصف لان اليمين تعلق بالصفة وقال ان
تزوجت المرأة فهي طالق لكن لو تزوج هذه المرأة فهي طالق فيقع الطلاق اذا تزوجها ثم الشرط ما يتعلق به العلامة ويقال ما يتعلق به
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب الوجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب فهو مفضي الى المعرفة
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة والوجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا دخل بنكاح صحيح وهو التكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العبرة به هنا في الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان بل يثبت بعده ولو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم بعدم كونه علة وسببا انما تعلم انه عبارة عن حال في الزاني ليتبين بها
في نفسه الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين وفي شرح الاكثر انه شرط الوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان كذلك اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه ولهذا
لا توجب التعليق بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود لا يحيل الحكم اليها اي الى العلامات واذا رجع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لاضافة الحكم عند تعذر
الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا يضمنون
قياسا على شهود الاحصان ولو رجع شهود اليمين مع شهود الشرط ضمنوا الضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
اصحاب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند قوم يرجح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم فهذا اسلم انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة وليس سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي المزناصالحة

للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان

متعلقات الاحكام شرع في بيان الاهلية الكلام عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون

بدون العقل فلا بد بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ

لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح قد مر تفسيره في السنة انه خلق متفاوت فاكملهم عقلا الانبياء والاولياء

ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي

الف منهم لواحد وكم من صغير يتحير لعقله بالعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل

واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون

العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي

رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة

لما استقبحه على القطع البتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها

والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل

روية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم

عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال

اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف

بالايمان لاجل عقله والحق مردود عليه السمع من لم تبلغه الدعوة بان نشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد

ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا

مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور الماتريدي رح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التحريم

وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح

ما ذكره المصنف بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا

كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة

واهمل ولم يدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب من نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد ذلك
دليل ليعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا
لم يضمن وان كان يستحق ان يكون حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
ايمانه لكن بلا تكليف لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرائعه فصار الذمة علينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء
على ذلك العهد الماضي الا انه قبل الولادة كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها و
لم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له وانما كان
صالحا لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فما لم يتحقق ذلك في حق الصبي جاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع ونفقة الزوجات والاقارب يلزمه ويكون الاداء من ماله وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
او جزاء [illegible]
[illegible]

٢٤١

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن معنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما انما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كاداءه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك ثم النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعداد بهما
فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ما يبتنى صحة الاداء على الاهلية
القاصرة ودون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فحق الله تعالى الذي لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو
القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضي افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا حيث يرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا لزوم اداء لانه لو وصف الصبي لم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين لكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد فيه دية ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهذا دائر بين الامرين بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه حاجة الاكراه اذا اسلمت امرأته ليعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمت امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس هو قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها بالمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارته وجعله تبعا وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته كالاسلام

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغنى عن المال لعبد الموت
وعند نا هي باطلة لانها ضرر محض في ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك انما اذا وقعت الفرقة بين الابوين و
الام احق بالحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم
خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا
ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم
احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل رعاية بالانظر فوفق الاختيار الانفع له ولما فرغ
عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت بعده بالي
المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه اذا
عرفت هذا فالآن نذكر انواع السماوي فنقول ومنها الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت
باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا
في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض
الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فحينئذ يعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته
ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وهذا الا
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعجزه
فيسقط بالصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه
كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث

لا نفلا فلا حاجة الى تجديد اداء الايمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضية الايمان لكان اداؤه من الصغير نفلا واذ ليس فلا

منها حرمان الارث بينه وبين ما تلاه السطرين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء
الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر انه توضع
عنه العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر بعد ما مر من الاحكام انه تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه ولو نجا بنفسه من غير عهدة ومطالبة يعني ما لا عهدة فيه يجوز من الصبي
ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوهما مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم
بالقتل عندنا تفريع على قوله انه توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحرم من
ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي فورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل
لعدم الاهلية لان الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه فيسقط به العبادات
المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات
كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل
تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارض فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه الذي يبتني عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير منضبط بين ضابطه بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد
في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد يلزمه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم

٣٤٥

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية

وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي

الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق

في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانه

حد التكرار ما لم يدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج

في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام

فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين فهو ايضا كالصبي مع وجود اصل العقل وتمكن الخلل

على ما قال وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه

ولو كيل بيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة ولا يصح طلاق

امراته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم

المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يواخذ بالضمان

ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او

او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم

وعصمته لم تنزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله تعالى فانها انما تجب

جزاء للافعال ومن المحال هو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه

العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له شفقة عليه ولا يلي

على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل

ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فخرج بقوله لا بآفة الجنون وبقولنا مع علمه النوم

والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط به الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء

لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا لان الصوم يميل النفس

بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا تنفر الطبع ويتغير حاله

فتكثر الغفلة عن التسمية بسبب النسيان فيعذر عندنا في سلام الناسي لتعذر القعدة الأولى والثابت هنا القيم
بالنسيان بمعنى الم يكلف به وبما قيد لقوله اذا كان غالبا لتجنح السلام بالكلام في الصلوة ناسيا لانه
لا يغلب فيها اذ لك لان حالة الصلوة مذكرة لها يمنعها لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في
حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة تعريف بالحكم والاثر لا المصطلح فانه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تأخير الخطاب
ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب قبل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب
حقه فان انتبه في الوقت يؤديه والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم تتعلق بقراءته
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله وكان شبيها بالجنون بفوت الاختيار
وهو ضرب من فوت قوة لضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء
كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا
او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا فلا في حالة تشمل الاستناد وكان الاصل ان يعد النائم ايضا فان لم
يمتد لم يسقط به قضاء الصلوة ان تعلق بالمجنون فيسقط الا ان يكون في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما قلنا في الجنون عند الشافعي رح فان اغمي عليه خمس صلوات
كاملة لا يجب القضاء . وانما خصصنا بالتحرج عن الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة واستدامته في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق يجب عليه القضاء وان كان امتداده في الصوم نادرا اذا افاق في آخره
والرق ان يعني استغراقا احوال الرق اطلقه على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع بحيث لا يقدر على التصرفات

وان كان بحسب الجنس اقوى من اسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى

فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا معنى الاصل اى اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار

ثم بعد ذلك ان اسلم بقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه الا بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر

ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقى الخراج على حاله لا يتغير والية اشار بقوله لكنه فى البقاء صار

من الامور الحكمية اى صار فى البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء يصير المرء عرضة

للتملك والابتذال اى بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة فى الاصل اسم خشبة

القصاب التى يسبح بها وسوية يده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف

العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزى زوالا

وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له فى النصف

الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذى

هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة

والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات

العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا لا عتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق فى الكل

فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق فى شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق فى البعض

فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزى العتق و

فى بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزى العتق بتجزيه لا يخلو عن تمحل ثم قال ابو حنيفة رح انه اى الاعتاق ازالة الملك

وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجزيا كما قلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه

وحقه هو الملك القابل للتجزى دون الرق او العتق الذى هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك

يزول الرق ويثبت العتق عقيبه بواسطة كسر الى القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق

ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فى حال كونه مالكا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية

سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون من جهة المالكية الآتية

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اي الاخذ بالتسرية وهي الامة التي تهيئها واعددتها للوطي وان اذن له المولى بذلك لتمام خصه المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه بما احق بمكاسبه فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا تقع نفلا لانه لا يكون باذن المولى الا ان شاء نعم اما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى الا ان يكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث تقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الاداء ولا ينافيها الملكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لانه متعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار المولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء والقاء والا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ويصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان الذمة ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين الا بضم الرقبة او الكسب والولاية لا ولاية له على احد والحل يحل له من النساء مثل ما يحل للحر فان الحر يحل له اربع نساء والعبد نصف ذلك لانه انما تنصف لان الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي لا يزيله عصمة الدم بل هو معصوم كما كان في الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي يكون بسببها يستحق الاثم قاتله وتجب الكفارة عليه والمقومة بدار الاسلام اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد محرزا ايضا بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد ...

في المعنى الا الذي ينبني عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري وانكر فيهما بلبس الذي كرامة
وان كان منتقضين في بعض الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فيمتنع
القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اي لاجل كون العبد مثل
الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذن له المولى بالقتال
صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه مقصودا ثم يتعدى الى حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون
لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون متبرعا في حق نفسه
محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين فلعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره
بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان المشتري
فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق
الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد
المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي في اقرار العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وتمام
الكل في كتب الفقه والمرض عطف على الصبا وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت وهو في الحال ان الموت عجز خالص كان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله
كان المرض من اسبابها لتعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة لحق الغريم
والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين لاجل حق الغريم ومن الثلثين لاجل حق الوارث ولكن لا يتعلقا

٢٤٩

بل اذا اتصل به الموت ويموت من ذلك المرض فحينئذ يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اوله فيتقيد

الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما

يتعلق به صيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و

وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية ثم قسم ما يتعلق فيما الفضل منها فيصح في الحال كل

تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة في البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال والمريض في

صحة هذا التصرف في الحال ضرر به فينبغي ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق

الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث

بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق حكم المدبر

قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا و

في قيمته للغرماء والورثة هذا اذا كان في المال قدر الدين او يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال

لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان

الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وينبغي ان لا يتم اعتاق الراهن عبدا

مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون

الرقبة اي في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس عطف على ما ذكر

بعد المرض لا ينقصان الاهلية من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء

فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة والصوم لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء

وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم

يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص فقد لزم بيان الفرق بين الصلاة والصوم

حال الحيض والنفاس فان في الحاق الصلاة بالصوم حرج بين قضاء لانها تتكرر شرط الطهارة ثبت بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء

منع الحرج في قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا لا حرج فيه لان النفاس [illegible]

نادر لا يناط به احكام الشرع الا [illegible]

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار لان المقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه وحقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة ثم على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها المال او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل يعني ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به لاولاده وانما ياخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق لكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان في صورة كما ماته تصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي اقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اليه في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن لم يوخذ الكفيل به في الحال لان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له

251

الى الشروع حتى الميت لبقي اليه التقضي الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان ما قبل التجهيز اقوى

من جميع الحوائج تجهيزه ودينه لان الحاجة اليه ما اسمى الارادة نحتاب الوصية فانها ابرع تمرينا

من الملك لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة بالتثبيتات جمعهم فقط تم وجب الميراث تنبطل

الخلافة عند بطلان الملك ان رجعت الى البناء ثم للعالم مقتران بسببين المياشر للعلاد والمقدمة

لمقسم وقال برعض لنسبا اي قبلت لم يسعنا اي زوجته اردينا لا اسبابه نعين بيننع

في [illegible] ت الكتابة بعتقه ولمت

المولى [illegible] الكتابة الى الورثة

المحتمل المولى الى الولا او بطل الكتابة وكل لا ان المكاتب حرة تالى بالرات لبدل الكتابة

والتي المولى حيا اوردي الى الورثة للمكاتب الى المولى الحاجة الى تحصيل الحرية حتى يكون عتيقا

للورثة بعتق بالمال والمولى ودون الشيرين فى حال الكتابة كعتيق هو فى آخر جزء من اجزاء حيوته لما

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المملوكية بالذات ولا دلالة الا الكين بالعقد عليه بعد على ذلك كتاب الحج لعينها از وجها كالتعسيل حتى دوا

لمقرا علم لما ثبت رنذ ورثت لعتقه الجواب ان حتى لا نسلم ثبت اسباب عتق كو بالاصلح الحاجة

كالقصاص تحمل انه يكون معطوفا على التقضي بالحاجة يعني التي للميت تقتضي الحاجة وبالاصلح للحاجة

كالقصاص تحمل انه يكون ابتداء كلام مرفوع مبتدا وخبر انما اورده تقريبا لتقتضي الحاجة وانما

يكون القصاص مع الاصلح للحاجة لانه شرع عقوبة ليتبرك التاس منه السمد ولا لبيان ينفع

القاتل ووقعت الجناية على الجنابة من وجه لانتفاع بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء

لا انه ثبت للميت والثم ينتقل اليهم كالحقوق بسبب العقد ثبت لان المتعسف حيوته

فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث

بالشرائع والعبادات فانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
وملحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا مبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل مبطل للشفعة وجهل الامة باعتاقها
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر بانه لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بالنكاح الخ فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر العطشان اياه فهو كالاغماء يعني يجعل كالاغماء فيمنع صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

اذا سکرتم فلا تقربوا الصلوة کقوله تعالی قل اذا جنبتم فلا تغتسلوا کذا وهو نسخة اختلاف احوال
منافات لئلا یحنث وتلزمه احکام الشرع وتصح عبارته فی الطلاق والعتاق والبیع والشراء والاقاریر
حجرا علیه بخلاف الصبی عنه تنبیها علی ان شرب المسکر المحرم لا یکون عذرا فی ابطال الاحکام الشرعیة الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه لا تثبت فاذا تکلم بکلمة الکفر لا یحکم بکفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غیر معتقد بما یقول وکذا اذا اقر بالحدود الخالصة بعد شرب الخمر والزنا لا یحد لان
الرجوع عنه یصح والسکر دلیل الرجوع بخلاف الاقرار بالحدود الغیر الخالصة مثل القذف والقصاص
فانه لا یصح الرجوع اذ صاحب الحق یکذبه فیؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنی فی حال سکره وثبت
من غیر اقراره فیه فانه یحد صاحیا والهزل عطف علی قبله وهو ان یراد بالشیء ما لم یوضع له ولا ما یصلح له اللفظ
استعارة یعنی لا یکون اللفظ محمولا علی معناه الحقیقی ولا المجازی بل یکون لعبا محضا ویکون الخبرة [illegible]
عن محل الاوان القول بالهزل للصبیان لتباهی کلمة لا یکون معطوفا علی قوله ما لم یوضع له لان لا یقول [illegible]
بحذف کلمة ما یکون معطوفا علی ما لم یوضع له وهو ضد الجد وهو ان یراد بالشیء ما وضع له او ما صلح له اللفظ
استعارة ولا ینافی اختیار الحکم والرضاء به ولا ینافی الرضاء بالمباشرة یعنی ان الهازل لا یختار الحکم ولا یرضی
به لکنه یرضی بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاء واختیار صحیح لکنه غیر قاصد ولا راض للحکم فصار فی معنی
خیار الشرط ابدا فی البیع لعدم الرضاء بالحکم فی البیع لعدم الرضاء بنفس البیع لکن بینهما فرق من حیث
ان الهزل یفسد البیع وخیار الشرط لا یفسده وشرط الهزل ان یکون صریحا مشروطا باللسان
بان یذکر العاقدان قبل العقد انهما یهزلان فی العقد ولا یثبت ذلک بدلالة الحال فقط الا انه لا یشترط
ذکره فی العقد بخلاف خیار الشرط لان غرضهما من البیع هازلا ان یعتقد الناس ذلک بیعا ولیس ببیع
فی الحقیقة وهذا لا یحصل بذکره فی العقد واما خیار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البیع لیس
باتا بل معلقا بالخیار وذلک انما یحصل بذکره فی عین العقد والتلجئة کالهزل فانها فی الاهلیة هی فی
اللغة مأخوذة من الالجاء ای الاضطرار وحاصلها ان یلجئ شیئا الی ان یأتی امرا باطنا بخلاف ظاهره
الخلوة انهما یعقدان البیع بینهما لاجل مصلحة عرضت لهما لم یکن فی الواقع بینهما بیع الهزل لانهما [illegible]

وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار النفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان
القصاص غير موروث الذي يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا
ان الغرض درك ثارهم ولكن لما كان سببه من الميت والقصاص لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد على سبيل الكمال
كولاية الانكاح للاخوة ولهذا الوجه قلنا في الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين
غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب اجح واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ
نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة
عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب الذي يعني بالقصاص لا حد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها
واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه
منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن
القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص
للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من قاتل الزوج والزوج من قاتل المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق
الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية
لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به لنا انه عم لم يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها
اشيم ولان الميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فيما يجب له على الغير او
للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب او عقاب بسبب الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت
في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله
والمكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا النوع الاول الجهل الذي
هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل

على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل

يصلح عذرا في الآخرة وما كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة جهل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلف
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان اما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله فهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل نحو على نحو ما قال الاسلاف وان كان
لم يجتر عليه الشارح والجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تأويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا افتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر فيظن
انها تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

٢٥٢

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر
فيظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع او ينعقد بحضور الناس ثم لم يتفرق الناس الا ويكون
على اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرقا
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع لانه يمنع
الملك ان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي
الذهن عندها او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا بكذا لكن نواضع في القدر ليظهر بحضور الخلق بان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا التقسيم لظهوره لم يذكره في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
الذي هو لا باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الفا بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا لكان يكون قبول الالف الآخر شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع لانه

بالوجيع من حرو سه فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان عزيمة من كل الالف
بهر المقابلة بالبيع فكان في كره والسكوت عند سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بينهما بينكم على مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل لما جاء الى اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح ووجه
الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف درهم
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يقتضي المسمى بالصيغة ثمنا
وهو الالف ويشترط قبول الالف الآخر ولكان شرطا لكن لا بسالة من جهة العبيد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لبطل المسمى فيجب خلو العقد عن الثمن في البيع بعوض البيع
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وما كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها ويطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الثلثة في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل وفي حكم هذه العفو عن
القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استيفاء
البضع فان هزلا باصله بان تواضعا بان يتعاقد لهما بحضور الخلق وليس بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان تواضعا علانية بالفين والمهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق وان اتفقا على الاعراض عن الهزل وان اتفقا

علی البناء فالمهر الف بالاتفاق لان فی کراهما الالفین کان علی سبیل الهزل والمال لا یثبت مع الهزل
والفرق لابی حنیفة رح بینه و بین البیع حیث اوجب الالفین فی البیع الالف فی النکاح انه لو لم
یجعل الثمن الالفین لکان شرطا فاسدا وهو یؤثر فی فساد البیع لا یؤثر فی فساد النکاح لانی اصل العقد
ولا فی الصداق وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا فالنکاح جائز بالف فی روایة محمد عن
ابی حنیفة رح وقیل بالفین فی روایة ابی یوسف عنه وجه الروایة الثانیة هو القیاس علی البیع ووجه الروایة
الاولی هو الاستحسان ان المهر فی النکاح تابع فلا یجوز ترجیح جانب التسمیة علی الهزل لانه یکون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البیع لان الثمن مقصود فیه فیکون لتصحیحه ایضا مقصودا
فیرجح جانب التسمیة علی الهزل هذا کان فی الجنس بان تواضعا علی الدنانیر والمهر فی الحقیقة دراهم
فان اتفقا علی الاعراض فالمهر ما سمیا وان اتفقا علی البناء او اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا یجب
مهر المثل فی الصور الثلث اما فی الاولی فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمی والمال لا یجب وما کان مهرا فی
الواقع لم یذکر فی العقد فکانه تزوجها بلا مهر فیجب مهر المثل بخلاف البیع اذ لا یصح بدون الثمن فیجب المسمی
واما فی الاخریین ففی روایة محمد عن ابی حنیفة رح یجب مهر المثل لما ذکرنا وفی روایة ابی یوسف رح عنه
یجب المسمی ترجیحا لجانب الجد کما فی البیع ان کان المال فیه مقصودا کالخلع والعتق علی مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود فی کل واحد من هذه الامور لانه لا یجب بدون الذکر والتسمیة فان هزلا بان تواضعا
علی ان یعقدا هذه العقود بحضور الناس ویکون فی الواقع هزلا واتفقا علی البناء علی المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن فی هذا المقام فذکر فی بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبیه هذه العبارة لان الهزل لا یؤثر فی الخلع عندهما ولا یختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلک لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط
ولهذا لو شرط الخیار لها فی الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخیار واذا لم یحتمل خیار الشرط
فلا یحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخیار فسواء اتفقا علی البناء او علی الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فیه یبطل الهزل ویقع الطلاق ویلزم المال علی اصلهما وعنده

٢٥٩

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيارها المال سواء هزلا باصلها او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد يسار بينهما فيقع الطلاق ويجب المال اجماعا اما عنده فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عندهما فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ مهنا عوض النسخة السابقة بهذه العبارة وان اختلفا فالقول للمدعي الاعراض وان سكتا فيلزم اجماعا اما ان في غير صورة البناء فلكونه كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت بعد الاتفاق على انه لم يحضر حاشيي ولم يتعرضه الشارحون مع انه لك في التقدير ان يوضعا على ان يسميا الغير مع البدل الالف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد ما تواضعا فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كلما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والكلام ثمة في المال ولكن المال تابع فيه لا اصيل كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص صريحا قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم التبع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه لانه لا يؤثر في النكاح وانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت ان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق [illegible]

عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا [illegible]

[illegible] فلم يذكره [illegible]

وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض الا عنده فكما تقدم واما عندهما فلبطلانه وهذا قيل الكلام في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم فيجب المسمى عندهما في كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيئ او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع المال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض يجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى

وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع ثم أخطأ يستحق أجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ
فمن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كإثم الزنا
كما من رمى بعيد فظنه صيدا فرمى إليه فقتله وكان إنسانا لا يكون آثما إثم العمد ولا يجب عليه
ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان وإن أتلف مال إنسان
خطأ وتجب الدية إذا قتل إنسانا خطأ لأن كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويقع طلاق الخاطي كما إذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن أمتي الخطاء والنسيان
ولنا أن النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب أن ينعقد بيعه أي بيع الخاطي كما إذا أراد أحد أن يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله إذا صدقه خصمه وقيل معناه أن
يصدق الخصم أن صدور الإيجاب منك كان خطأ إذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم الهازل ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لأن جريان الكلام على لسانه اختيار فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه
والإكراه عطف على ما قبله وتمام الأمور المعترضة المكتسبة وهو حمل الإنسان على أمر يكرهه ولا يريد ذلك الإنسان
مباشرته لولا الإكراه وهو أي الإكراه على ثلثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو يسمى
الإكراه الملجي بأن يلجئ على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول إني لأقتلنك أو لأقطعن يدك فيعدم
رضاه ويفسد اختياره البتة أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدة مديدة أو بالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فإنه يبقى اختياره لكن لا يرضى أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو أن يهتم
بحبس أبيه أو زوجته أو ولده فالرضا فائت والاختيار كالإيجاب في الإكراه بجميع الأقسام الثلاثة لا ينافي الخطاب والأهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والأهلية لأنه متردد بين فرض وحظر ورخصة يعني أن الفعل الذي أكره عليه ينقسم إلى هذه الأقسام الأربعة كما يعرف في بعض المقام

٢٦٣

سه مولانا عبد الحلي رح ١٢

العمل رخصة كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه فيه لكنه لو صبر حتى يموت

التي ابتغى بها التهلكة وفي رخصة العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم عليهما عند الاكراه

العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر

اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق وفي الاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة

في الرخصة ان المباح لك الفعل بان تسقط الحرمة بل يعامل معاملة المباح برفع الاثم وفي الثانية ترتفع الحرمة

الى كراهة الاثم بالدخول في الفرض او الرخصة اذ لو كان المراد اباحة الفعل مع الاثم في الصبر

بدون الاثم في الصبر رخصة فاما اذا الصائم المكره ان كان مسافرا فافطر فرض وان كان مقيما رخصة

الا ولهم الامتناع في الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافي الاختيار الا على الاكراه

لكن الاختيار فاسد فاعار هذه اختيار صحيح وان اختيار المكره بالكسر يجب ترجيح الصحيح على الفاسد

الاكراه على القتل واتلاف المال حيث اصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل

بالكسر يلزمه حكمه والا وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر في الاقوال في بعض الافعال منسوب

الى الاختيار الفاسد او اختيار المكره بالفتح فيصلح المكره فعله ثم فرع على ذلك بقوله ففي الاقوال

لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان

القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير

والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء القول في حد الاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل

الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد تكلم بها لم يبطل بالكره تقتصر على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمل

ويتوقف على الرضا ك...

لعدم الاكراه ...

على عدمه عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم ونفي للسبب من نفسه لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن النهي

ليتصف المجاز ...

والرضا مقتصر على المكره ...